JUAN MATEOS - FERNANDO CAMACHO

EVANGELIO, FIGURAS Y SIMBOLOS

EDICIONES EL ALMENDRO

tación del universo conceptual y simbólico en que nacieron los evangelios, descubriendo el sentido figurado o teológico de numerosos pasajes que se presentan a simple vista como meros relatos históricos.

En los dos primeros capítulos de este libro, un verdadero tratado de figuras y símbolos, se explica *el valor figurado* de términos como "mano, aldea, levadura, ojo, mano, pie, camino, casa, barca, mar, pesca o desierto"; se expone *el alcance simbólico* de los números y de palabras como "cielo, monte, nube, agua, fuego, boda, perfume, vino, luz, tiniebla". El capítulo tercero está dedicado al estudio de los personajes representativos del Nuevo Testamento: el leproso, el geraseno, el ciego Bartimeo, la viuda, la madre de Jesús, y otros. En los capítulos cuarto y quinto se explican algunos términos básicos de la cultura semítica, como "cuerpo, carne, corazón, alma (vida), hijo, amar-odiar" o términos que aparecen en el Nuevo Testamento con un nuevo sentido: Señor, Rey, autoridad, último día, Satanás, Espíritu inmundo. Concluye la obra exponiendo aquellos indicios o marcas textuales que inducen a una interpretación figurada o simbólica del texto evangélico.

EDICIONES EL ALMENDRO
Córdoba

ISBN 978-84-8005-110-1

EN TORNO AL NUEVO TESTAMENTO

Serie dirigida por
JESÚS PELÁEZ

VOLÚMENES PUBLICADOS:

1. Jesús Peláez: *La otra lectura de los Evangelios,* I.
2. Juan Mateos - Femando Camacho: *El horizonte humano.* La propuesta de Jesús.
3. Jesús Peláez: *La otra lectura de los evangelios,* II. Ciclo C.
4. Juan Mateos - Fernando Camacho: *Evangelio, figuras y símbolos.*
5. José Luis Sicre - José María Castillo - Juan Antonio Estrada: *La Iglesia y los Profetas.*
6. Alberto Maggi: *Nuestra Señora de los Herejes.*
7. Rafael J. García Avilés: *Llamados a ser libres.* "Seréis dichosos". Ciclo B.
8. Juan Mateos: *La utopía de Jesús.*
9. Rafael J. García Avilés: *Llamados a ser Libres.* "No la ley, sino el hombre". Ciclo B.
10. Jack Deán Kingsbury: *Conflicto en Marcos.* Jesús, autoridades, discípulos.
11. Josep Rius-Camps: *El éxodo del hombre libre.* Catequesis sobre el Evangelio de Lucas.
12. Carlos Bravo: *Galilea año 30.* Para leer el Evangelio de Marcos.
13. Rafael J. García Avilés: *Llamados a ser libres.* "Para que seáis hijos". Ciclo C.
14. Manuel Alcalá: *El evangelio copto de Felipe.*
15. Jack Dean Kingsbury: *Conflicto en Lucas.* Jesús, autoridades, discípulos.
16. Howard Clark Kee: *¿Qué podemos saber sobre Jesús?*
17. Franz Alt: *Jesús, el primer hombre nuevo.*
18. Antonio Pinero y Dimas Fernández-Galiano (eds.): *Los Manuscritos del Mar Muerto.* Balance de hallazgos y de cuarenta años de estudios.
19. Eduardo Arens: *Asia Menor en tiempos de Pablo, Lucas y Juan.* Aspectos sociales y económicos para la comprensión del Nuevo Testamento.
20. John Riches: *El mundo de Jesús.* El judaísmo del siglo I, en crisis.
21. Alberto Maggi: *Cómo leer el evangelio... y no perder la fe.*
22. Alberto Maggi, *Galería de personajes del evangelio.* Cómo leer el evangelio... y no perder la fe. II.

JUAN MATEOS - FERNANDO CAMACHO

EVANGELIO, FIGURAS Y SIMBOLOS

EDICIONES EL ALMENDRO
CÓRDOBA

Cuarta edición: Diciembre 2007

Editor: Jesús Peláez

© Copyright by Juan Mateos y Fernando Camacho
EDICIONES EL ALMENDRO DE CÓRDOBA, S.L.

El Almendro, 6, 1º, 1ª
Apartado 5.066
14006 Córdoba
Tfno.: 957 082 789 / 274 692
Fax: 957 274 692
Correo-e: ediciones@elalmendro.org
Página web: www.elalmendro.org

ISBN: 978-84-8005-110-1

Depósito legal: SE-6398-2007

Printed in Spain. Impreso en España.
Printed by Publidisa

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN ... 11

CAPITULO PRIMERO

FIGURAS

1. Ceguera y sordera ... 17
2. El manto ... 20
   a) Manto: reinado o reino ... 20
   b) Manto: espíritu de la persona ... 21
   c) Manto: persona ... 22
3. La aldea y la ciudad en Marcos ... 25
4. Betania ... 28
5. La levadura ... 30
6. Ojo, mano, pie ... 31
7. El camino ... 34
8. La casa ... 38
9. La barca ... 43
10. El mar ... 45
11. La pesca ... 47
12. El desierto ... 50

CAPITULO II

SIMBOLOS

1. El cielo ... 58
2. El monte ... 60

3. La nube ... 63
4. El agua ... 64
5. El fuego ... 67
6. La boda, el esposo ... 70
7. El perfume ... 72
8. El vino ... 74
9. La luz ... 74
10. La tiniebla ... 80
11. Simbolismo de los números ... 82
El Uno ... 82
El Dos ... 82
El Tres ... 83
El Cuatro y sus múltiplos ... 83
El Cinco y sus múltiplos ... 85
El Seis ... 86
El Siete ... 87
El Ocho ... 89
El Doce ... 90

CAPITULO III

PERSONAJES REPRESENTATIVOS

1. El leproso (Mc 1,39-45 par.) ... 93
2. El hombre del brazo atrofiado (Mc 3,1-7a par.) ... 95
3. El geraseno (Mc 5,2-20 par.) ... 97
4. La mujer con flujos y la hija de Jairo (Mc 5,21-6,1a par.). 99
5. El sordo y el ciego (Mc 7,32-37; 8,22b-26) ... 102
6. El chiquillo (Mc 9,33b-37 par.) ... 104
7. El ciego Bartimeo (Mc 10,46b-52 par.) ... 106
8. La viuda pobre (Mc 12,41-44 par.) ... 110
9. La mujer del perfume (Mc 14,3-9 par.) ... 111
10. El centurión y el criado (Mt 8,5-13 par.) ... 112
11. La madre de Jesús (Jn 2,1-11) ... 113
12. La samaritana y María Magdalena (Jn 4,4-30; 19,25; 20, 11-18) ... 114
13. Natanael y el discípulo predilecto (Jn 1,45-51; 13,23-25, etcétera) ... 116

14. El paralítico de la piscina (Jn 5,1-9a) ... 118
15. El ciego de nacimiento (Jn 9,1-12) ... 121
16. Personajes representativos relacionados ... 123
a) La sirofenicia y su hija (Mc 7,24-31 par.) ... 124
b) El hijo de la viuda de Naín (Lc 7,11-17) ... 124
17. Personajes representativos complejos ... 125
En el episodio del epiléptico (Mc 9,14-29 par.) ... 125

CAPITULO IV

TERMINOS DE LA CULTURA SEMITICA

1. Cuerpo ... 129
2. Carne ... 132
3. Corazón ... 135
4. Espíritu ... 137
5. Alma (vida) ... 139
6. Hijo ... 141
7. «Amar», «odiar» y otros contrarios ... 143

CAPITULO V

TERMINOS CON NUEVO SENTIDO

1. Señor ... 145
2. Rey ... 147
3. Autoridad ... 154
4. El último día ... 157
5. Satanás ... 161
a) Uso y significado de la palabra en el AT y el judaísmo. 161
b) En los Evangelios ... 163
Marcos 1,12s: La tentación en el desierto ... 163
Marcos 3,23ss: La controversia con los letrados de Jerusalén ... 164
Mateo y Lucas ... 166
Juan ... 168

6. Espíritu inmundo, demonio 168
Marcos 1,21b-28: El poseído de la sinagoga de Cafarnaún. 169
«Espíritus inmundos» y «demonios» 174

CAPITULO VI

INDICIOS DEL SENTIDO FIGURADO

A) Dificultades textuales 177
1. En Marcos 177
2. En Juan 180
B) Indicios del sentido teológico 181
1. Alusiones a pasajes del AT 182
a) En Marcos 182
b) En Juan 185
2. Valor figurado de ciertos términos en la tradición teológica anterior 186
3. Valor simbólico de los números en el judaísmo 187
4. Uso de términos impropios o de dobles términos 189
5. Incongruencias narrativas o históricas, datos sorprendentes o aparentemente superfluos en el texto 190
6. Paralelos u oposiciones dentro de la perícopa 200
a) En el episodio de la hija de Jairo (Mc 5,21-24a. 35-43) 200
b) En el episodio del funcionario real (Jn 4,46b-54). 201
c) En el episodio de la mujer sirofenicia (Mt 7,24-31). 202
7. Repetición de términos o expresiones 204
8. Relaciones con el contexto próximo 206
9. Relaciones con el contexto remoto o global del evangelio. 207
a) Frases o situaciones 207
b) Paralelos 209
c) La figura del joven (Mc 14,51s) 210
C) Marcas textuales 212
a) Las bodas de Caná (Jn 2,1-11) 212
b) La transfiguración (Mc 9,2-13) 218
CONCLUSIÓN 225
INDICE DE AUTORES 233
INDICE DE CITAS BÍBLICAS 235

INTRODUCCION

Cuando se interpretan las narraciones evangélicas en clave teológica sale a la luz un sentido a menudo distante del aparentemente obvio al que se está acostumbrado. Por eso puede extrañar el significado que se atribuye a ciertos personajes o sucesos, o bien a acciones o dichos de Jesús, y aflorar la sospecha de que semejante interpretación sea arbitraria.

El propósito del presente libro es precisamente explicar el porqué de ese modo de interpretación. Se trata de precisar el género literario de los evangelios, de conocer si pretenden dar una visión teológica de la persona y la actividad de Jesús o simplemente narrar hechos históricos sobre él.

Ahora bien, para comprender el género literario en que escriben los evangelistas hay que sondear el universo conceptual y simbólico en que se mueven, es decir, las categorías mentales que les son propias. Han de examinarse para ello las figuras y símbolos que han heredado del Antiguo Testamento o de la cultura judía y las modificaciones y adaptaciones que de ellos hacen; hay que notar también las nuevas figuras y símbolos que proponen siguiendo la línea tradicional y fijarse en los nuevos sentidos que dan a antiguos términos para hacerlos capaces de expresar las nuevas realidades. Estudiaremos, además, el modo como indican la existencia de un sentido teológico en pasajes que, a primera vista, se presentan como meros relatos históricos.

En esto, los evangelistas no inventan un estilo nuevo, sino

que están influidos por el modo como en las escuelas rabínicas se trataba la Escritura del Antiguo Testamento [1]. En ellas se comentaban los antiguos libros adaptándolos a las circunstancias y según las nuevas exigencias de los tiempos. En la exposición oral o escrita, el comentario podía tomar la forma de lo que se llama *midrásh,* que consistía en ir glosando una antigua narración, ampliando su contenido con nuevas aportaciones o adaptándola paso por paso al nuevo mensaje que se quería transmitir [2]. También hay que considerar, en forma más limitada, el uso de símbolos ya existentes y asimilados en la cultura, empleándolos aislados o uniéndolos, según conviniera. Se podía también tomar el tema de un pasaje o versículo y desarrollarlo en forma de narración.

Teniendo a su disposición este material, unas veces los evangelistas aluden a pasajes determinados del AT y otras uti-

[1] Cf. D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism,* Londres, 1956; K. Stendahl, *The School of St. Matthew,* Filadelfia, ²1968. Sobre la influencia de los procedimientos rabínicos de composición en los discursos de Mateo, cf. J. Auneau y otros, *Evangelios Sinópticos y Hechos de los Apóstoles* (Introducción a la lectura de la Biblia - 9), Madrid, 1983, pp. 163-173.

[2] Cf. R. Bloch, «Midrash», en *DBS,* V (1957), cols. 1.263-1.281; R. E. Brown, *El nacimiento del Mesías. Comentario a los relatos de la infancia,* Madrid, 1982, pp. 581-587; J. W. Doeve, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts,* Assen, 1954; E. E. Ellis, «Midrash, Targum, and New Testament Quotations», en E. E. Ellis/H. Wilcox (eds.), *Neotestamentica et Semitica* (Hom. a M. Black), Edimburgo, 1969, pp. 61-69; J. Z. Lauterbach, «Mishnah and Midrash», en *Jewish Quarterly Review,* 5 (1914-1915), pp. 503-527; 6 (1915-1916), 23-95 y 303-323; R. Le Déaut, *Liturgie juive et Nouveau Testament,* Roma, 1965; S. M. Lehrman, *The World of the Midrash,* Londres, 1962; M. P. Miller, «Targum, Midrash, and the Use of the Old Testament in the New Testament», en *Journal for the Study of Judaism,* 2 (1971), pp. 19-82; I. L. Seeligmann, «Voraussetzungen der Midraschexegese», en *Vetus Testamentum Supplements,* 1 (1953), pp. 150-181; G. Vermès, *Scripture and Tradition in Judaism,* Leiden, 1961; A. Wright, *The Literary Genre Midrash,* Staten Island, 1967. Sobre la lectura sinagogal, C. Perrot, «La lecture de la Bible dans les synagogues au premier siècle de notre ère», en *La Maison Dieu,* 126 (1976), pp. 24-41.

lizan el acervo de prototipos y símbolos que se había ido formando en la cultura judía [3]. En ella, en efecto, un pasaje o personaje concreto de la Escritura podía dar pie a desarrollos posteriores, y con el tiempo irse enriqueciendo con nuevos rasgos o síntesis. Así sucedió, por ejemplo, con Dt 18,18, donde se anunciaba la sucesión profética de Moisés: «Suscitaré de entre tus hermanos (los israelitas) un profeta como tú.» El sentido original se refería a una serie de profetas, pero el texto empezó a interpretarse de un profeta único, un segundo Moisés, que habría de aparecer en el tiempo final («el Profeta»). La figura fue asimilando rasgos de los más populares entre los profetas que aparecieron más tarde, en particular de Elías y

[3] Sobre el uso por los evangelistas del AT, cf. J. A. Fitzmyer, «The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament», en *New Testament Studies,* 7 (1960-1961), pp. 297-333; P. Dreyfus, «Saint Matthieu et l'Ancien Testament», en *La Vie Spirituelle,* 101 (1959), pp. 121-135; P. M. Beaude, *Selon les Écritures* (Cahiers Évangile, 18), París, 1975, pp. 27-35; C. H. Dodd, *According to the Scriptures,* Nisbet, 1952; E. D. Freed, *Old Testament Quotations in the Gospel of John* (NovTesS, 6), Leiden, 1965; R. H. Gundry, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel* (NovTestS, 18), Leiden, 1967; B. Lindars, *New Testament Apologetic,* Londres, 1961; R. S. McConnell, *Law and Prophecy in Matthew's Gospel. The Authority and Use of the Old Testament in the Gospel of Matthew* (Theologische Dissertationen, 2), Basilea, 1969; B. M. Metzger, «The Formulas Introducing Quotations of Scripture in the New Testament and the Mishnah», en *Journal of Biblical Literature,* 70 (1951), pp. 297-307; C. F. D. Moule, «Fulfillment-Words in the New Testament: Use and Abuse», en *New Testament Studies,* 14 (1967-1968), pp. 293-320; J. O'Rourke, «John's Fulfillment Texts», en *Sciences Ecclésiastiques,* 19 (1967), pp. 433-443. Sobre las «citas de cumplimiento» de Mt, cf. R. Pesch, «Der Gottessohn im matthäischen Evangelienprolog (Mt 1-2). Beobachtungen zu den Zitationsformeln der Reflexionszitate», en *Biblica,* 48 (1967), pp. 395-420; F. van Segbroeck, «Les citations d'accomplissement dans l'Évangile selon Saint Matthieu d'après trois ouvrages récents», en M. Didier (ed.), *L'Évangile selon Matthieu. Rédaction et Théologie,* Gembloux, 1972, pp. 107-130; J.-M. Van Cangh, «La Bible de Matthieu: les citations d'accomplissement», en *Revue Théologique de Louvain,* 6 (1975), pp. 205-211.

Eliseo (cf. Jn 6,14). Se formó de este modo una figura ideal, que reunía en sí rasgos de varios personajes.

Otro caso es el de la figura de Salomón, quien, según lo que cuenta el primer libro de los Reyes, en sus últimos años cayó en la idolatría (1 Re 11,1-13); Salomón pasó, sin embargo, a la historia como el prototipo del rey sabio y justo. David, por su parte, que fue adúltero y culpable de la muerte de Urías, adquirió a pesar de eso las dimensiones del rey ideal querido por Dios; sus malas acciones eran olvidadas, y las dudosas, explicadas. Por eso en las alusiones que hacen los evangelios a estos personajes no hay que buscar tanto los detalles del texto escrito cuanto la figura formada por la tradición.

Los evangelistas utilizan, pues, elementos de la tradición literaria anterior, y, ante este hecho evidente, llama la atención que, mientras en los escritos del AT se acepta con toda naturalidad la existencia de sentidos figurados o simbólicos, muchos comentaristas se resistan obstinadamente a considerar la existencia de los mismos en los evangelios, como si estimasen que sus autores escribieron fuera de la cultura y de las categorías de su época.

Pero, además de la continuidad de estilo respecto a la tradición anterior, también se constata en los evangelistas una profunda originalidad. Por ejemplo, en la tradición de milagros heredada del AT introducen un elemento nuevo y decisivo: jamás emplean la palabra «prodigio» (gr. *teras,* frecuente en el AT) para los hechos extraordinarios que cuentan de Jesús, ni los designan con el término griego para «milagro» *(thauma).* Los llaman «señales», «obras», «(actuar con) fuerza» [4].

[4] Cf. J. I. González Faus, *La humanidad nueva. Ensayo de cristología,* I, Madrid, 1975, p. 122. Para la interpretación de los milagros de Jesús pueden verse: *Los milagros de Jesús según el Nuevo Testamento,* bajo la dirección de X. Léon-Dufour, Madrid, 1979; J. I. González Faus, *Clamor del reino. Estudio sobre los milagros de Jesús,* Salamanca, 1982; Grupo de Entrevernes, *Signos y parábolas. Semiótica y texto evangélico,* Madrid, 1979; Equipo «Cahiers Évangile», *Los milagros del Evangelio* (Cuadernos Bíblicos, 8), Estella, 1977; *«Milagros» de Jesús, Biblia y Fe. Revista de teología bíblica,* 23, vol. VIII (mayo-agosto, 1982); J. Peláez del Rosal, *Los milagros de Jesús en los evangelios sinópticos. Morfología e interpretación,* Valencia, 1984; A. Richardson, *The Miracle Stories of the Gospels,* Londres, 1941/1972.

Con esto, aunque las narraciones sean parecidas a las tradicionales, adquieren un sentido completamente distinto: muestran que no tratan de referir hechos prodigiosos, sino que, bajo el lenguaje tradicional, quieren transmitirnos un contenido diferente.

Un fenómeno paralelo es el nuevo contenido que dan a antiguos símbolos o creencias. Así, por ejemplo, los «espíritus inmundos» o «demonios», imágenes culturales de gran impacto, sirven a los evangelistas para designar factores que alienan al hombre, impidiéndole su desarrollo e incluso el ejercicio de sus facultades y la expresión de su personalidad. No los consideran ya seres externos al hombre, los utilizan como símbolo de la violencia destructora de ciertas ideologías.

Aprender a leer el evangelio implica ser capaces de distinguir entre el mensaje que quieren transmitir los evangelistas y la envoltura literaria con que lo formulan. El gran defecto y el gran peligro que tiene la lectura ingenua del evangelio es que muchas veces no se capta el mensaje real y se considera como mensaje lo que no es más que revestimiento literario. Es cierto, sin embargo, que no todos los pasajes evangélicos están escritos en este estilo; en muchos dichos de Jesús, el sentido salta a la vista.

El tema es complejo y, a veces, difícil de exponer de una manera sencilla. Pretendemos dar líneas fundamentales para que el lector vaya acostumbrándose al género literario de los evangelios. Como no se puede agotar la materia, tomaremos generalmente el Evangelio de Marcos como representante de los sinópticos, y trataremos por separado el Evangelio de Juan.

La interpretación figurada o simbólica de los datos evangélicos se encuentra en no pocos autores, aunque ordinaria-

mente de manera no sistemática. En notas a pie de página indicamos algunos que, en determinados episodios, siguen esta línea interpretativa.

El contenido del libro puede organizarse en los siguientes apartados o capítulos:

— Figuras (I).
— Símbolos (II).
— Personajes representativos (III).
— Términos cuyo sentido depende de la cultura semítica (IV).
— Términos con nuevo sentido (V).
— Indicios que insertan los evangelistas para que el lector comprenda el sentido teológico de las perícopas (VI).

CAPITULO PRIMERO

FIGURAS

Lo primero que hay que hacer para aclarar ideas es establecer varias distinciones. No todo lenguaje figurado es simbólico. Por eso hay que distinguir entre figuras, símbolos y personajes representativos, que serán estudiados en capítulos sucesivos.

Llamamos figura a un término que, dentro de un ambiente cultural más o menos amplio, adquiere un significado particular distinto del suyo habitual. El sentido figurado es fácilmente relacionable con el habitual, y es más universal cuando la figura se basa en defectos orgánicos (ceguera, sordera); otras veces es arbitrario, y su ámbito es mucho más reducido (manto, casa, desierto); finalmente, se da también el caso de que los evangelistas creen una figura con objeto de expresar ciertas categorías (aldea, Betania, barca).

Veamos en detalle algunas de estas figuras.

1. CEGUERA Y SORDERA

Defectos físicos como la ceguera y la sordera se prestan a sentidos figurados en todas las culturas. Incluso en la nuestra actual se dice «no hay peor sordo que el que no quiere oír» o «estaba cegado por la pasión», dichos en los que los términos no tienen su significado físico.

No es extraño, pues, que los términos «ciego», «ceguera»,

«sordo», «sordera», aparezcan en los evangelios con sentidos figurados. Es más, la transposición de sentido no es original de los evangelistas, sino una continuación del uso común en la literatura profética. Para darse cuenta de ello, véanse algunos pasajes:

— Is 6,9: «Embota el corazón (la mente) de ese pueblo, endurece su oído, ciega sus ojos: que sus ojos no vean, que sus oídos no oigan, que su corazón (mente) no entienda, que no se convierta y sane.»

— Is 42,18 (dirigido al pueblo): «Sordos, escuchad y oíd; ciegos, mirad y ved.»

— Jr 5,20-23: «Escúchalo, pueblo necio y sin juicio, que tiene ojos y no ve, tiene oídos y no oye ... este pueblo es duro y rebelde de corazón (mente) y se marcha lejos.»

— Ez 12,2: «Hijo de Adán, vives en la casa rebelde: tienen ojos para ver, y no ven; tienen oídos para oír, y no oyen; pues son casa rebelde.»

Como se ve, la ceguera y la sordera pueden significar no sólo incapacidad de comprender, sino también resistencia o rechazo a comprender, equivalente de rebeldía.

Por lo demás, los evangelistas mismos indican el sentido figurado de la ceguera y sordera que aparecen en los evangelios. Por ejemplo, la primera vez que Marcos alude a la ceguera y a la sordera (Mc 4,12: «para que por más que miren, no vean; por más que oigan, no perciban»), éstas se refieren a la multitud, indicando que es imposible para ella comprender el mensaje de Jesús a menos que no cambie primero de actitud. Todos los pasajes posteriores que hablan de sordera o ceguera dependen de éste, y en ellos la respectiva incapacidad es siempre una figura que señala la dificultad para percibir una realidad o la resistencia a comprenderla. Así lo expresa Jesús en la invectiva que dirige a los discípulos, poniendo en paralelo la ceguera y la sordera con la obcecación de la mente (Mc 8,17s: «¿Tenéis la mente obcecada? ¿Teniendo ojos no veis y teniendo oídos no oís?»).

Puede decirse lo mismo de los otros tres evangelistas. Así, en Mt 11,5 se promete como obra del Mesías que los ciegos recobrarán la vista, aludiendo a Is 35,5s y 42,18, donde se usa en sentido figurado. Según Isaías, en la labor del Servidor de Yahvé entraba «abrir los ojos a los ciegos», por ser él «la luz de las naciones» (Is 42,6s); en este contexto, «los ciegos» son, pues, los paganos, que no conocen al verdadero Dios. En Mt 15,14 Jesús llama a los fariseos «ciegos y guías de ciegos», con claro sentido figurado [1].

Lo mismo cabe decir de la sordera, que puede ir acompañada de la mudez, como en Mt 9,32s; 12,22; Lc 11,14.

En Juan no aparece la sordera; es más, suprime su mención en el texto de Is 6,9, antes citado (Jn 12,40: «Les ha cegado los ojos y les ha embotado la mente, para que sus ojos no vean ni su mente perciba ni se conviertan ni yo los cure»). Esto se debe a que Juan, a partir del Prólogo, utiliza «la luz» como símbolo de la vida contenida en el Proyecto divino (1,4: «La vida era la luz del hombre») y formula la decisión fundamental del hombre como la opción entre «luz» y «tiniebla» (3,19-21).

Además de en el texto de 12,40 antes citado, la ceguera aparece en Juan en otras dos ocasiones: afectando a la multitud que yace en la piscina (5,3) y en el ciego de nacimiento (9,1ss).

El significado de la ceguera en Juan es la incapacidad de percibir el esplendor de la gloria/amor de Dios manifestada en Jesús (la gloria/amor de Jesús). Está provocada por «la tiniebla» que impide ver, es decir, por la ideología del sistema judío, que propone una falsa imagen de Dios, en la que no se puede reconocer su amor (véase cap. II, § 10) [2].

---

[1] Cf. J. Mateos-F. Camacho, *El Evangelio de Mateo. Lectura comentada*, Madrid, 1981, pp. 112 y 154s.

[2] Cf. J. Mateos-J. Barreto, *Vocabulario teológico del Evangelio de Juan*, Madrid, 1980, pp. 282-285.

2. EL MANTO

Otra figura usada por los evangelistas es la de «el manto», que no ha perdurado hasta nuestros días. Ellos, sin embargo, la habían heredado del AT y de la cultura judía, donde poseía varios significados, y seguía viva en su época. Siguiendo esta tradición, tres son los significados de «el manto» en los evangelios:

a) *Manto: reinado o reino*

En primer lugar, en el AT el manto sirvió como figura de un reinado o de un reino. Así se ve en una expresiva escena, en la que el desgarro del manto del profeta Samuel, que Saúl quiere retener, indica que éste pierde el derecho a reinar que Dios le había dado (1 Sm 15,26-28: «Samuel le contestó: "No volveré contigo. Por haber rechazado la palabra del Señor, el Señor te rechaza como rey de Israel." Samuel dio media vuelta para marcharse. Saúl le agarró la orla del manto, que se rasgó, y Samuel le dijo: "El Señor te arranca hoy el reino y se lo entrega a otro más digno que tú"»).

Hay otro episodio que expone el mismo sentido figurado de manera aún más elocuente. En él se cuenta que el profeta Ajías, para significar la división del reino a la muerte de Salomón, dividió su propio manto en doce partes, en correspondencia con las doce tribus: diez partes representaban el reino de Israel y dos el de Judá (1 Re 11,29-32: «Un día salió Jeroboán de Jerusalén, y el profeta Ajías de Siló, envuelto en un manto nuevo, se lo encontró en el camino; estaban los dos solos, en descampado. Ajías agarró su manto nuevo, lo rasgó en doce trozos y dijo a Jeroboán: "Cógete diez trozos, porque así dice el Señor, Dios de Israel: Voy a arrancarle el reino a Salomón y voy a darte a ti diez tribus; lo restante será para él"»).

Entre los evangelistas, es Juan quien recoge este sentido figurado del manto, aunque dándole un sesgo particular. El

manto de Jesús, rey de los judíos (Jn 19,19: «Pilato escribió además un letrero y lo fijó en la cruz; estaba escrito: "Jesús el Nazareno, el rey de los judíos"»), es figura de su reinado. Los soldados cogen el manto y lo dividen en cuatro partes, que ellos se apropian (19,23: «Los soldados, cuando crucificaron a Jesús, cogieron su manto y lo hicieron cuatro partes, una parte para cada soldado; además, la túnica»). El antiguo reinado sobre los judíos se realizará ahora sobre los paganos: éstos quitan a los judíos su rey para hacerlo rey suyo. Las cuatro partes en que dividen el manto aluden a los cuatro puntos cardinales y significan la tierra entera (cap. II, § 11). La salvación sale de los judíos (Jn 4,22), pero se extiende a toda la humanidad [3].

b) *Manto: espíritu de la persona*

Otro simbolismo que se atribuye al manto en el AT es el de la transmisión del espíritu profético. Así, Elías da a entender a Eliseo su vocación profética, echándole encima su manto (1 Re 19,19s: «Elías ... encontró a Eliseo, hijo de Safat, arando ... Elías pasó junto a él y le echó encima el manto. Entonces Eliseo, dejando los bueyes, corrió tras Elías ...»). Cuando es arrebatado al cielo, Elías le transmite su espíritu, dejándole el manto en herencia; llevar el manto de Elías era la señal de estar revestido de su mismo espíritu y continuar su misma misión. Así se expresa en 2 Re 2,1-15 (cf. 2,14s: «Golpeó el agua [con el manto], el agua se dividió por medio y Eliseo cruzó. Al verlo los hermanos profetas que estaban enfrente, comentaron: "¡Se ha posado sobre Eliseo el espíritu de Elías!"»).

Juan utiliza el tema del vestido-herencia, pero lo modifica desdoblándolo en manto y túnica: ambos son figura del Espíritu que Jesús comunica con su muerte. Al no ser un solo hombre quien va a recibirlo (como en el caso de Eliseo), sino

---

[3] J. Mateos-J. Barreto, *El Evangelio de Juan. Análisis filológico y comentario exegético,* Madrid, ²1982, pp. 810-812.

hombres esparcidos por el mundo entero, Juan necesita expresar que la herencia de Jesús es para todos los pueblos (manto dividido en cuatro partes) y, al mismo tiempo, señalar la indivisible unidad del Espíritu que reciben (19,23s: «La túnica no tenía costura, estaba tejida toda entera desde arriba. Se dijeron [los soldados] unos a otros: "No la dividamos, la sorteamos a ver a quién le toca"») [4].

c) *Manto: persona*

Además de los sentidos figurados ya expuestos, el del manto como reinado/reino y como espíritu de la persona, existe un tercero: el del manto como figura de la persona misma.

También éste procede del AT. En efecto, después de la unción de Jehú por un profeta, los oficiales alfombran los escalones con sus mantos, aclamándolo como rey en lugar de Ajab (2 Re 9,12s: «Jehú entonces les dijo: "[El profeta] me ha dicho a la letra: Así dice el Señor: Te unjo rey de Israel." Inmediatamente cogió cada uno su manto y lo echó a los pies de Jehú sobre los escalones. Tocaron la trompa y aclamaron: "¡Jehú es rey!"»). El manto es aquí figura de las personas, que se someten a Jehú, poniendo a su disposición su propia vida.

Una escena parecida se da en la entrada de Jesús en Jerusalén. Gran parte de la multitud echa sus mantos en tierra ante Jesús, que cabalga el borrico (Mc 11,8 par.: «Muchos alfombraban el camino con sus mantos»), indicando su sumisión a él, al que consideran como rey sucesor de David (Mc 11,10: «¡Bendito el reinado que llega, el de nuestro padre David!»; Mt 21,9: «¡Viva el hijo de David!») y, por tanto, dueño de sus vidas.

Pero el manto como figura de la persona aparece en otras ocasiones con matices distintos. El hecho de que los enfermos

[4] *Ibidem,* pp. 812s.

toquen el manto de Jesús y se curen es figura de la vida que dimana de su persona; es el caso de la mujer con flujos (Mc 5,27.29: «Acercándose entre la multitud, [la mujer] le tocó por detrás el manto ... Inmediatamente se secó la fuente de su hemorragia») y el de los enfermos de la comarca de Genesaret (6,56: «Colocaban a los enfermos en las plazas y le rogaban que les dejase tocar aunque fuera el borde de su manto; y cuantos lo tocaban obtenían la salud»).

Como complemento al sentido del manto como persona, nótese que la figura de «tocar el manto» se emplea solamente cuando los enfermos pertenecen al pueblo judío (Mc 5,27.28. 30; 6,56 par.), no cuando se trata de paganos; esto indica que mediante esta figura el evangelista describe actos que se refieren a la labor personal e histórica de Jesús. Lo mismo sucede con «coger de la mano» (Mc 1,31; 5,41; 9,27 par.) o «aplicar las manos» para curar (Mc 6,5; 7,32; 8,23).

En el Evangelio de Juan, cuando Jesús se quita el manto antes del lavado de los pies (Jn 13,3: «se levantó de la mesa, dejó el manto ...») y vuelve a ponérselo al final (13,12: «Cuando les lavó los pies, tomó su manto y se recostó de nuevo a la mesa»), indica la entrega de su persona y la vuelta a la vida, o, en otras palabras, que Jesús se desprende de su vida y la recobra (cf. Jn 10,17: «Yo entrego mi vida y así la recobro»). Los verbos griegos que usa Juan en los dos pasajes son los mismos («entregar»/«dejar» = *títhêmi;* «recobrar»/«tomar [de nuevo]» = *lambánô);* la escena del lavado de los pies se pone así en relación con la muerte y la resurrección de Jesús [5].

En Mc 10,50 se da otro caso de este uso figurado del manto que da mucha luz sobre cómo los evangelistas expresan un sentido profundo y teológico a modo de sencilla narración histórica. El gesto del mendigo ciego, cuando tira a un lado el manto (detalle aparentemente superfluo en la narración) antes de acercarse a Jesús (Mc 10,50: «El tiró a un lado el manto,

[5] *Ibidem,* p. 591.

se puso en pie de un salto y se acercó a Jesús»), significa de algún modo que el ciego deja a un lado su vida o persona.

De hecho, con el gesto indica Marcos el cumplimiento de las condiciones del seguimiento: «Si uno quiere venirse conmigo, reniegue de sí mismo, cargue con su cruz y entonces me siga» (Mc 8,34). «Renegar de uno mismo» significa renunciar a toda ambición (manifestada poco antes por los Zebedeos; cf. 10,37: «Concédenos sentarnos uno a tu derecha y el otro a tu izquierda el día de tu gloria»); «cargar con la propia cruz» equivale a aceptar la condena de la sociedad, estando dispuesto en el caso extremo a dar la vida (como lo propone Jesús a los dos hermanos; cf. Mc 10,38: «¿Sois capaces de pasar el trago que yo voy a pasar, o de dejaros sumergir por las aguas que me van a sumergir a mí?»).

Además, inmediatamente antes (10,45), Jesús mismo, al describir su misión, ha enunciado las dos actitudes que había expresado en las condiciones del seguimiento: «Tampoco el Hombre ha venido para que le sirvan, sino para servir (que exige como condición "renegar de sí mismo", renunciar a toda ambición) y para dar su vida en rescate por todos» (= «cargar con su cruz», aceptar la muerte por el bien de los hombres). Que el gesto del ciego, tirar a un lado el manto, signifique la aceptación de esas condiciones se confirma porque, después de recobrar la vista, sigue a Jesús (10,52: «y lo seguía en el camino»).

Para ver cómo el mismo contenido puede ser expresado por los diversos evangelistas con figuras diferentes, obsérvese cómo la figura del manto del ciego, utilizada por Marcos, tiene su paralelo en otra que aparece en el Evangelio de Juan, en el episodio de la pesca, aplicada a la persona de Pedro (Jn 21, 7: «Simón Pedro entonces, al oír que era el Señor, se ató la prenda de encima a la cintura, pues estaba desnudo, y se tiró al mar»).

En este pasaje, «estar desnudo» significa no llevar puesto el paño que Jesús se ciñó en la Cena para servir a los suyos;

así lo indica Juan al usar el mismo verbo «atarse a la cintura» *(diazónnymi)* para la acción de Jesús en la Cena y para la de Pedro en la pesca (13,4.5; 21,7) y no usarlo en ningún otro lugar del evangelio. Precisa Juan, además, que Pedro se ciñe «la prenda de encima», aludiendo al paño para servir, que se pone encima de la ropa. Al ceñirse la prenda, Pedro significa que está dispuesto a servir, renunciando a toda ambición («renegar de sí mismo», primera condición para el seguimiento); su segundo acto, «tirarse al mar», muestra que está dispuesto a aceptar incluso la muerte («cargar con su cruz», segunda condición)[6].

3. LA ALDEA Y LA CIUDAD EN MARCOS

Al lado de las figuras heredadas del AT, como las que acabamos de exponer, encontramos otras creadas por los evangelistas. Comencemos por una que es propia de Marcos.

Se trata del término «aldea» (gr. *kômê*). «La aldea», en singular y con artículo, aparece en Mc en tres ocasiones, dos en el episodio del ciego de Betsaida (8,23.26), y la tercera, antes de la entrada en Jerusalén (11,2). En el episodio del ciego, «la aldea» es el lugar del que Jesús lo saca (8,23) y al que le prohíbe volver (8,26). Más tarde, cuando Jesús se acerca a Jerusalén, menciona «la aldea» como algo que está «frente a», «enfrentada con» sus discípulos (11,2); en ambos casos tiene, por tanto, sentido peyorativo.

Obsérvese que, si se interpreta el pasaje (Mc 8,22b-26) en sentido meramente histórico, la terminante prohibición de Jesús al ciego curado de volver a la aldea (8,26) resulta inexplicable; una vez recobrada la vista, lo mismo daría que estuviese en un lugar o en otro. La prohibición sólo tiene sentido si indica que el obstáculo para la visión consistía precisamente en permanecer en la aldea, es decir, que sólo saliendo de ella

[6] *Ibidem*, p. 898.

le era posible al ciego recuperar la vista, y quedando fuera de ella, conservarla.

Esta sospecha inicial del sentido peyorativo de «la aldea» queda confirmada por la alusión que hace el texto de Jr 31, 32, donde Dios dice del pueblo de Israel: «Cuando los agarré de la mano para sacarlos de Egipto». Marcos utiliza los mismos términos griegos que Jeremías: «[Jesús,] agarrando la mano del ciego lo sacó fuera de la aldea» (8,23). De este modo, el evangelista pone en paralelo Egipto, la antigua tierra de esclavitud, y «la aldea», que resulta ser así una nueva tierra de opresión. «Sacar de la aldea» equivale, pues, a liberar de la opresión, y es natural que Jesús prohíba volver a ese lugar.

Según esto, «la aldea» produce la ceguera, es decir, impide la visión. En este contexto representa el lugar donde domina una falsa concepción del Mesías, y cuyo influjo hace incapaces a los discípulos de reconocerlo en Jesús, a pesar de las muestras de su mesianismo que ha dado en los episodios de los panes (Mc 6,35-46; cf. 6,51s: «Su estupor era enorme, pues no habían entendido cuando lo de los panes; es más, su mente había quedado obcecada»; 8,17-21; cf. 8,19-21: «"Cuando partí los cinco panes para los cuatro mil, ¿cuántos cestos llenos de sobras recogisteis?" Le contestaron: "Doce" ... El les dijo: "Y ¿todavía no entendéis?"»).

De este modo, en relación con «la ciudad» (Mc 11,19; 14,13), Jerusalén, sede del poder y centro donde se enseña la doctrina nacionalista, «la aldea» representa el ámbito popular que profesa la doctrina de la institución, cuyo ideal mesiánico «el de los hombres», se opone al de Dios (8,33). Es figura de una parte del pueblo, que está dominada por la institución y es partidaria de ella.

Con esto se explica el pasaje de Mc 11,2: «la aldea que está frente a vosotros / enfrentada con vosotros»; los adictos a la ideología del judaísmo son hostiles a los discípulos, están enfrentados a ellos.

En cambio, cuando Marcos habla de «las aldeas», en plural, designa lugares adonde va Jesús y donde puede enseñar

(6,6b; cf. 6,56; 8,27). Por la identidad del término y la contraposición entre «la aldea» y «las aldeas», hay que ver en éstas comunidades judías que no participan de esos ideales mesiánicos ni del apego a las instituciones. El contraste entre singular y plural podría indicar, además, que, según Marcos, la mayoría del pueblo no comparte la ideología de la institución.

Entre las aldeas se mencionan en particular las que se encuentran fuera del territorio judío (8,27: «a las aldeas de Cesarea de Filipo»), aludiendo con toda probabilidad a grupos israelitas en el extranjero [7].

El término «ciudad», por su parte, se encuentra en singular y con artículo designando Cafarnaún (1,33: «La ciudad entera estaba congregada a la puerta») y la ciudad/capital de la región gerasena (5,14: «Los porquerizos salieron huyendo, lo contaron en la ciudad y en las fincas...»), además de Jerusalén (11,19: «Cuando anocheció, salieron fuera de la ciudad»; cf. 14,13.16). Esta última es el centro desde donde domina la institución judía que crea el ámbito de «la aldea»; en Cafarnaún es donde están «asentados» los letrados, maestros de la doctrina oficial (2,6: «Pero estaban allí sentados unos letrados...»); desde la «ciudad/capital» de Gerasa acude gente que antepone el dinero a la liberación del hombre y pide a Jesús que se marche de la región (5,15-17). En Jerusalén está el centro de la institución y allí tienen su sede las escuelas teológicas que enseñan la doctrina oficial. En los tres casos, «la ciudad» denota un poder ideológico opresor.

En 1,45, «ciudad» (en singular) denota cualquier ciudad donde Jesús no puede entrar manifiestamente por causa de su acción con el leproso; esto indica que estas ciudades son lugares donde está vigente la ideología discriminatoria estampada en la Ley; centros donde impera el fariseísmo, como a continuación se ve en Cafarnaún (2,6).

[7] Para toda la cuestión de «la aldea» en Marcos, véase J. Mateos, *Los Doce y otros seguidores de Jesús en el Evangelio de Marcos*, Madrid, 1982, §§ 283-294.

En cambio, «las ciudades» en plural (traducidas por «pueblos», dada la escasa población del tiempo) son lugares desde donde la gente acude a Jesús (6,33: «Desde todos los pueblos fueron corriendo por tierra a aquel sitio y se les adelantaron») o que Jesús visita (6,56: «En cualquier parte que entraba, aldeas, pueblos o caseríos»). Como en el caso de «la aldea», la distinción entre el singular «ciudad» (oposición a Jesús) y plural «ciudades/pueblos» (aceptación de Jesús) hace ver que Marcos estimaba que la mayoría del pueblo judío del tiempo estaba al margen de la institución y de su doctrina [8].

«La aldea» judía y «la ciudad» (Jerusalén) son, pues, figuras correlativas, indicando, respectivamente, el ámbito sometido a la ideología de la institución y su centro. Contrapuestas a ambas aparecen «las aldeas», «las ciudades/pueblos» y «los campos/caseríos/fincas», que denotan las zonas periféricas de donde la gente acude a Jesús, que él visita y donde se acepta su enseñanza.

4. BETANIA

Otra figura creada por los evangelistas es la de Betania, nombre de un poblado o aldea bien conocido, situado cerca de Jerusalén, en la parte del monte de los Olivos. Este nombre, que en hebreo significa probablemente «casa del pobre», sirve como figura de diferentes maneras.

En Marcos tiene valor negativo: Betania (14,3: «Estando él en Betania reclinado a la mesa»; cf. Mt 26,6) es tipo de «la aldea» (11,1, véase *supra,* § 3). De hecho, es el lugar donde impera la ideología del judaísmo y donde los presentes se oponen al gesto de amor de la mujer que unge la cabeza de Jesús (Mc 14,4: «¿Para qué se ha malgastado así el perfume?»).

En Juan, en cambio, tiene valor positivo, aunque en un

[8] *Ibidem,* §§ 295-299.

caso (11,18) se mezcle con elementos negativos. Además, en este evangelio, «Betania» no designa un lugar, sino varios: 1) el lugar donde Juan bautizaba, situado al otro lado del Jordán (1,28: «Esto sucedió en Betania, al otro lado del Jordán, donde estaba Juan bautizando»); 2) la aldea de Lázaro, Marta y María (11,1: «Había cierto enfermo, Lázaro, que era de Betania»; 11,18: «Betania estaba cerca de Jerusalén, a unos tres kilómetros»), y 3) en relación con esta última, el lugar donde se celebra la cena en honor de Jesús (12,1: «Jesús, seis días antes de la Pascua, fue a Betania, donde estaba Lázaro»).

Hay todavía otro pasaje (Jn 10,40) donde se alude a la Betania donde Juan bautizaba: a aquel lugar se marcha Jesús (10,40: «Se fue esta vez al otro lado del Jordán, al lugar donde Juan había estado bautizando al principio»), después de ser rechazado por los dirigentes en el templo como Mesías consagrado por Dios (10,29-39).

En tres de estos pasajes se presenta Betania como lugar donde existe la comunidad de Jesús:

a) En 10,40-42, el hecho de que Jesús atraviese el Jordán es una alusión a Josué, quien, cruzando el río, entró en la tierra prometida a la cabeza del pueblo (Jos 3-4). Es decir, la localización inicial de Juan Bautista en una Betania al otro lado del Jordán (1,28) aparece como el anuncio de una nueva tierra prometida donde Jesús se establece y se forma su comunidad, fuera del territorio propiamente judío (Jn 10,40-42: «Jesús fue esta vez al otro lado del Jordán ... y se quedó allí ... Y allí muchos le dieron su adhesión») [9].

b) En 11,18, Betania es figura de una comunidad cristiana, pero su cercanía a Jerusalén indica de modo figurado que esta comunidad no ha efectuado el éxodo, es decir, que no ha roto con los valores de la institución judía. De hecho, todo el episodio de Lázaro hace ver que las hermanas de Lázaro tenían la misma idea de la muerte que los judíos que habían

[9] Cf. J. Mateos-J. Barreto, *Juan,* pp. 485-487.

acudido para darles el pésame y que Jesús tuvo que hacerles comprender la novedad que crea la adhesión a él [10].

c) En 12,1 no se precisa la localización de Betania; representa simplemente el lugar de la comunidad de Jesús, que ha renunciado definitivamente a las categorías del pasado al percibir el amor de Dios, que comunica vida definitiva (11,40: «la gloria»). Betania es así figura de la nueva tierra prometida [11].

5. LA LEVADURA

La levadura usada entre los judíos era un trozo de masa vieja y ácida que se introducía o «se escondía» en la masa nueva para que la penetrara y la hiciese ligera (Mt 13,33: «Se parece el reino de Dios a la levadura que metió/escondió una mujer en medio quintal de harina; todo acabó por fermentar»; cf. Lc 13,21).

En el AT hay varias regulaciones sobre la levadura (cf. Ex 12,15.19; Dt 16,3). Su uso no era necesariamente tabú en los rituales judíos (cf. Lv 7,13), pero se prohibía en las ofrendas cereales que habían de ser consumidas por el fuego (Lv 2,11; 6,17). Cada año, en el rito de la Pascua y la fiesta de los Azimos se eliminaba toda levadura de los hogares judíos antes del 14 de Nisán, y esa tarde y los siete días siguientes se comía únicamente pan sin fermentar (ázimo) (Éx 12,14-20), para conmemorar la apresurada huida de Egipto (Éx 12,34-39).

Los rabinos daban a la levadura diversos sentidos figurados. Para unos significaba la Ley con su poder de conversión. Filón le da el sentido de hinchada arrogancia y pretensión; otras veces la interpreta como alimento espiritual y radiante alegría.

El sentido negativo de la levadura aparece también en los usos de Roma. El Estado romano no permitía a ciertos sacerdotes tener contacto con levadura, porque, según Plutarco (*Quaestiones Romanae,* 109), debilitaba, agriaba y corrompía [12].

[10] *Ibidem,* p. 501.
[11] *Ibidem,* pp. 538-539.

El doble valor de la levadura se encuentra también en los evangelios. Es una figura positiva en la parábola del reino de Dios (Mt 13,33, antes citado; Lc 13,21). Otras veces, en cambio, es negativa: representa en Marcos la ideología de los fariseos y la de los herodianos; el sentido peyorativo es manifiesto, pues Jesús dice a los discípulos que han de precaverse de ellas (Mc 8,15: «cuidado con la levadura de los fariseos y con la levadura de los herodianos»). Hablando de fariseos y saduceos, Mateo la interpreta como doctrina corruptora (Mt 16, 11s: «"Mucho cuidado con la levadura de los fariseos y saduceos." Entonces comprendieron que no los prevenía contra la levadura del pan, sino contra la doctrina de los fariseos y saduceos»). Lucas, tratando sólo de fariseos, la identifica con la «hipocresía» (Lc 12,1: «Cuidado con la levadura de los fariseos, que es la hipocresía»).

6. OJO, MANO, PIE

Estos órganos o miembros del cuerpo se prestan a sentidos figurados en todas las culturas. Repárese en frases como «ver con malos ojos» (envidia), «echar el ojo a algo» y «poner los ojos en algo» (deseo, intención, ambición), «comer más con los ojos que con la boca» (avidez), para comprender que el español conoce muchos usos figurados de la palabra «ojo».

Lo mismo pasa con la mano: «estar» o «poner en manos de alguien» (tener capacidad, encargar), «untarle la mano a alguien» (sobornar), «bajo mano» (encubiertamente), «poner manos a la obra» (empezar un trabajo), «llevar entre manos» (estar encargado), son figuras.

[12] Cf. G. D. T. Angel, «Zymê», en *DNTT,* II, pp. 461-463.

El pie o su equivalente «los pasos» se prestan también a muchos sentidos no literales: «con buen pie» (con buena suerte o con acierto), «con pies de plomo» (con mucha cautela), «parar los pies a alguien» (impedir la continuación de algún acto impertinente), «dar un mal paso» (hacer algo inconveniente o dañoso), «andar en malos pasos» (estar haciendo algo censurable), «por sus pasos contados» (con orden y pausadamente).

Para nuestro propósito bastará notar algunos usos figurados propios de la cultura judía y más o menos extraños a la nuestra.

«El ojo» puede indicar inclinación, deseo, ambición, avidez y, más en general, la disposición de la persona respecto a algo considerado apetecible, en particular a los bienes materiales.

Un pasaje cuyo sentido sólo se entiende si se interpreta bien el significado del «ojo» es Mt 6,22s. Literalmente se habla en él de un «ojo simple» (no de un «ojo sano», como suele traducirse) y de un «ojo malvado» (no de un «ojo enfermo»).

Ahora bien: en el AT, «ojo malvado» significa la tacañería, como en Dt 15,9: «Cuidado, no se te ocurra este pensamiento rastrero: "Está cerca el año ... de remisión", y seas tacaño [lit. «y se haga tu ojo malvado»] con tu hermano pobre y no le des nada» (cf. Dt 28,54.56; Prov 28,22); lo mismo en Eclo 14,10: lit., «Un ojo malvado es envidioso con el pan», es decir, «el tacaño escatima el pan»; Tob 4,7.17: «Da limosna de tus bienes y no seas tacaño», lit.: «y que tu ojo no sea envidioso cuando haces limosna»). Significa también la envidia (Dt 28,45.56; Prov 23,6). Puede decirse, por tanto, que la expresión denota en general el apego a los bienes, que induce a retener los propios para sí («tacañería», lo contrario de compartir) o a desear para sí los ajenos («envidia»).

La «simplicidad» o «sencillez» atribuida al ojo («ojo simple») equivale a la generosidad o al desprendimiento, según el significado común de la palabra «simplicidad» en la lengua

helenística y en la del NT (2 Cor 8,2; cf. Prov 11,25 LXX; cf. 22,9).

Resulta así que la perícopa, como la que la precede (Mt 6, 19: «Dejaos de amontonar riquezas en la tierra», etc.) y la que la sigue (6,24: «Nadie puede estar al servicio de dos señores», etcétera) trata el tema del dinero. Habla de la generosidad, que se traduce en el compartir, como lo que da el valor a la persona, y de la tacañería o apego al dinero como de lo que hace a la persona miserable. La primera ha de ser característica del discípulo [13].

En la frase bien conocida «si tu ojo te escandaliza» o, mejor, «te pone en peligro» (Mc 9,47; Mt 18,9), el ojo significa la ambición, que hace flaquear en el seguimiento de Jesús o renunciar a él.

En el AT, «la mano» es figura de la actividad («las obras de sus manos», hablando de Dios), y lo mismo en los evangelios. «La mano que pone en peligro» (Mc 9,43; Mt 18,8) significa, pues, una actividad que no concuerda con el mensaje de Jesús.

Cuando en el AT se quiere ponderar la fuerza de Dios se habla de «su brazo»; si es su fuerza guerrera, de «su brazo extendido» (Ex 6,6: «Os redimiré con brazo extendido y haciendo justicia solemne»; cf. Dt 4,34). En los evangelios, la palabra «brazo» aparece solamente en dos textos y en el sentido de «fuerza»; en el *Magnificat,* donde se usa el lenguaje del Éxodo: «Su brazo ha intervenido con fuerza» (Lc 1,51), y en Jn 12,38, citando a Is 53,1: «¿a quién se ha revelado el brazo / la fuerza del Señor?». También la mano, sin embargo, significa a veces una actividad potente (Is 48,13: «mi mano cimentó la tierra, mi diestra desplegó el cielo»).

[13] Aunque ni traductores ni comentaristas han prestado mucha atención, la cuestión fue estudiada y documentada hace años; cf. A. R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel,* Cardiff, 1949, pp. 49-51; H. J. Cadbury, «The Single Eye», en *Harvard Theological Review,* 47 (1954), pp. 69-74.

Hay que notar, sin embargo, que el término griego *kheir* no significa sólo «mano», sino también «brazo» (en griego, ya desde Homero); así puede traducirse en el caso del inválido de la sinagoga (Mc 3,1ss: «el hombre del brazo atrofiado», es decir, el hombre privado de toda actividad) (cap. I, § 2).

Para Israel, la mano de Dios significaba salvación y liberación; para sus enemigos, destrucción y ruina (Éx 7,4: «Yo extenderé mi mano contra Egipto y sacaré de Egipto a ... los israelitas, haciendo solemne justicia»; cf. 9,3; 1 Sm 7,13). La mano de Dios podía expresar justo castigo (1 Sm 5,6: «La mano del Señor descargó sobre los asdodeos, aterrorizándolos»), solicitud amorosa (Sal 145,16: «abres tú la mano y sacias de favores a todo viviente») o protección divina (Is 51,16: «Puse en tu boca mi palabra, te cubrí con la sombra de mi mano») [14].

El sentido de seguridad y protección aparece en Lc 23,46: «Padre, en tus manos pongo mi espíritu», y en Jn 10,29: «nadie puede arrancar nada de la mano del Padre». Por lo demás, la mano o manos de Jesús representan su actividad siempre beneficiosa. Para curar, toca con la mano (Mc 1,41) o la aplica (Mc 5,23; 6,5; 7,32; 8,23; Mt 9,18; Lc 13,13); para bendecir, la impone (Mc 10,16; Mt 19,13.15).

«El pie» tiene relación con el camino y es figura de la conducta. «El pie que pone en peligro» (Mc 9,45; Mt 18,8) es una conducta, un caminar que no sigue al de Jesús.

7. EL CAMINO

El camino (gr. *hodós*), como hecho de caminar o como suelo por el que se camina, es una realidad que se presta mucho a sentidos figurados en todas las lenguas. En español hay buen número de expresiones que utilizan este término: «el camino recto» o «torcido», «no salirse del camino trillado»

[14] Cf. C. Brown, «Kheir», en *DNTT*, II, pp. 148-151.

(seguir la costumbre), «abrirse camino» (encontrar un medio de vida), «estar en camino de algo» (p. ej., de arruinarse), «ir por buen (o mal) camino», «llevar camino de algo», «quedarse a mitad de camino» (no acabar lo que se había emprendido), etcétera.

En la Grecia clásica, la vida se comparaba a un camino (Demócrito, *Fragm.* 230), y «camino de vida» significaba el modo de vivir (Platón, *Rep.*, X, 600*a*); una conducta inconveniente se describe como «ir por mal camino». Se encuentra a menudo la figura de «los dos caminos» (Hesíodo, *Trab.*, 287ss, etc.), el de la virtud y el del mal, que se prolonga en épocas posteriores en la filosofía popular y en la literatura cristiana.

En el AT, el uso del término «camino» está fuertemente marcado por el que Dios hizo recorrer al pueblo sacándolo de Egipto y conduciéndolo por el desierto hasta hacerlo entrar en la tierra prometida. «El camino» o «los caminos de Dios» denotan así su actividad salvadora (Sal 67,3: «Conozca la tierra tus caminos, todos los pueblos tu salvación») o, más en general, el modo de actuar de Dios (Sal 25,10: «Las sendas del Señor son la lealtad y la fidelidad»; 145,17: «El Señor es justo en todos sus caminos, leal con todas sus criaturas»).

Dt 8,2 ve el camino a través del desierto como el tiempo de la prueba para Israel: «Recuerda el camino que el Señor tu Dios te ha hecho recorrer estos cuarenta años por el desierto para afligirte, para ponerte a prueba y conocer tus intenciones, si guardas sus preceptos o no.»

«Andar en los caminos del Señor» significa en el AT actuar según la voluntad de Dios, revelada en sus mandamientos y prescripciones (1 Re 2,3, recomendaciones de David a Salomón: «Guarda las consignas del Señor, tu Dios, caminando por sus sendas»; cf. 8,58). La Ley se llama «el camino del Señor» (Jr 5,4: «No conocen el camino del Señor, el precepto de su Dios»), cuya observancia exigen los profetas (Mal 2,8; cf. Éx 32,8: «Pronto se han desviado del camino que yo les había señalado»). Al lado de la declaración: «porque seguí

los caminos del Señor y no renegué de mi Dios» (Sal 18,22), está la oración: «Señor, enséñame tu camino» (Sal 27,11; 86,11). En lugar de «el camino del Señor» se usa en los libros sapienciales «el camino/los caminos de la sabiduría» (Prov 3, 17; 4,11; Eclo 6,26).

La vida del hombre como tal o en sus peculiaridades individuales puede ser llamada «camino» o «sendero» (Sal 119, 105: «Lámpara es tu palabra para mis pasos, luz para mi sendero»; Is 53,6: «Todos errábamos como ovejas, cada uno siguiendo su camino»). «Camino» significa también las acciones o la conducta del hombre, el modo de vivir (Éx 18,20: «Le enseñas [al pueblo] el camino que debe seguir»), bueno (Jr 6,16; Prov 8,20) o malo (Jr 25,5; Prov 8,13). El punto de referencia para juzgar el camino es la voluntad de Dios.

El camino por el que Dios guía al pueblo tiene como meta la salvación, es «el camino de la vida» (Sal 16,11; Prov 5,6). Desviarse de él significa ir a la ruina (Dt 30,17s).

Mientras el pensamiento griego vio en el hombre la posibilidad de tomar decisiones libres respecto a su modo de vida, el AT sólo conoce la obediencia o desobediencia a Dios. Dios tomó la decisión de hacer una alianza con Israel; en consecuencia, éste sólo puede ahora decidir en favor o en contra de Dios, ser fiel a su alianza y obtener así bendición y vida, o romperla y condenarse a la maldición y a la muerte (Dt 11,26s: «Hoy os pongo delante bendición y maldición: la bendición, si acatáis los preceptos del Señor...; la maldición, si no [los] acatáis»; 30,15ss: «Hoy te pongo delante la vida y el bien, la muerte y el mal»; cf. Prov 2,12.20; 4,18s; Sal 1).

Los documentos de Qumrán, con su visión dualista, adoptan la idea de «los dos caminos», aparecida ya antes en el judaísmo: el camino de la verdad y el de la corrupción o de la maldad. Los justos van por el camino de la luz; los malvados, por el de las tinieblas [15].

[15] Cf. G. Ebel, «Hodós», en *DNTT*, III, pp. 935-943.

En los evangelios sinópticos, «el camino» designa ante todo el camino hacia Jerusalén, lugar del enfrentamiento de Jesús con la institución judía y de su muerte (Mc 10,32: «Iban por el camino, subiendo a Jerusalén»); las alusiones a este camino aparecen durante un largo trozo de Marcos (Mc 8,27; 9,33b.34; 10,32.52; 11,8), y durante el recorrido Jesús instruye de diversas maneras al grupo de discípulos; hay quien está «junto al camino», es decir, fuera de él, como el ciego (Mc 10,46).

Pero es Lucas el evangelista que más desarrolla el recorrido del camino de Jesús. Su quinta sección, que se extiende a lo largo de diez capítulos (9,5-19,46) abarca el viaje de Jesús hacia Jerusalén. Durante el viaje se entremezclan la formación de los discípulos y la polémica con los adversarios, de cuya ideología participan los discípulos. El centro se sitúa en la denuncia de Jerusalén (13,31-35).

Tanto en Marcos como en Lucas y, paralelamente en Mateo, el camino hacia Jerusalén es figura de la entrega voluntaria de Jesús; indica figuradamente el dinamismo de su modo de vida, el progreso incesante hacia su meta; es un camino de renuncia, sin riqueza ni honor, un camino que lo lleva a la entrega total, para ofrecer a la humanidad una posibilidad de salvación.

El Evangelio de Juan usa «camino» sólo cuatro veces (14, 1-6), y en un sentido diferente. Jesús no recorre un camino, él es «el camino» (14,6) hacia el Padre. Es decir, el itinerario o camino del discípulo, que en Juan se concibe como el de la semejanza con el Padre, es Jesús: no hay posibilidad de irse pareciendo al Padre si no es mediante la identificación con Jesús [16].

En todos los evangelios, cualquiera que sea la manera de concebir «el camino», esta figura está íntimamente asociada a la de «seguimiento». El discípulo ha de ser un «seguidor» de

[16] Cf. J. Mateos-J. Barreto, *Juan*, p. 631.

Jesús. Esa es la invitación que él hace y la respuesta que obtiene de los suyos (Mc 2,14, etc.).

En su sentido ordinario, «seguir» significa mantenerse cerca de alguien, gracias a un movimiento subordinado al de esa persona. Supone un camino común, marcado por el personaje principal [17].

De este sentido se pasa fácilmente al figurado. Dado que el «camino» es figura de la conducta, del modo de proceder, «seguir» a Jesús significa proceder como él, tener un modo de vida como el suyo. La cercanía que implica «seguir» se transforma en «semejanza»: el que tenga un modo de vida más parecido al de Jesús será quien más cerca esté de él, quien más se parezca a él.

Pero la figura del «camino» implica además una meta, que, para Jesús, es la entrega total, consumada con su muerte. «Seguir a Jesús» significa, por tanto, asemejarse a él por un modo de vida y una actividad como los suyos; la meta del discípulo es la misma de Jesús: la entrega total por amor a la humanidad, entrega que lo lleva a la plenitud humana.

8. LA CASA

A primera vista, un término tan común y concreto como «casa» no debería ofrecer muchas posibilidades de interpretación. Sin embargo, si se reflexiona, no extrañará que los evangelistas utilicen la casa como figura de realidades comunitarias.

En primer lugar, hay que tener en cuenta que en el griego de los evangelios hay dos términos para «casa»; el primero *(oikos)* se refiere ante todo al local o habitación, aunque puede significar también la familia y el linaje (cf. Gn 7,1); lo traduciremos por «casa». El segundo término *(oikía)* designa más bien la familia, las relaciones humanas que existen dentro de la casa; por eso, para distinguirlo del primero, lo señalaremos como «casa/hogar».

[17] Cf. J. Mateos, *Los Doce...*, cit., §§ 99-104.

En el AT, la «casa de Dios» o «casa del Señor» son fórmulas estereotipadas para designar el santuario (Gn 28,17.19; 2 Sm 12,20). En los evangelios sinópticos se habla de la «casa de Dios» (Mc 2,26 par.) con referencia a la tienda del desierto (cf. 1 Sm 21,1-10) o al templo; en su denuncia cita Jesús el texto de Is 56,7 (Mc 11,17 par.: «Mi casa será llamada casa de oración») o lo llama «la casa de mi Padre» (Jn 2,16).

Para expresar la unidad de la nación, estirpe o familia, se usan locuciones que indican su procedencia de un único antepasado, como «la casa de Israel» (Mt 10,6; 15,24; cf. Éx 16, 31; 2 Sm 1,12) o «la casa de Jacob» (Lc 1,33) para designar al pueblo judío; «la casa de David» (Lc 1,27.69; 2,4) para la estirpe real de David (cf. 1 Sm 20,16; 1 Re 12,16; 13,2).

En el Evangelio de Marcos, los términos «casa» y «casa/hogar» tienen sentidos diferentes, que corresponden más o menos a los del griego clásico. La «casa» significa más bien el lugar de habitación, el linaje, el patrimonio, y dice menos relación a la vida personal; la «casa/hogar» insiste más en la vinculación del hombre a su domicilio, a la organización que en él mantiene y a los que en él habitan.

En Marcos, los casos más interesantes son aquellos en los que aparece «casa» (siempre sin artículo) en relación con Jesús. Se encuentra por primera vez en Mc 2,1 (en Cafarnaún): «pasados unos días, se supo que estaba en casa»; luego, en 3,20 (lugar impreciso): «Fue a casa, y se reunió de nuevo tal multitud de gente, que [los Doce/los discípulos] no podían ni comer»; en 7,17 (lugar impreciso): «Cuando entró en casa, separándose de la multitud, le preguntaron sus discípulos»; finalmente, en 9,28 (lejos de Cafarnaún): «Cuando entró en casa, sus discípulos le preguntaron aparte.» Los que están en esa casa son siempre judíos, ya sean los habitantes de Cafarnaún (2,2), ya los Doce o los discípulos, que proceden de la institución judía. Como se ve, de estos cuatro casos, sólo en el primero «está» Jesús «en casa». En los otros tres, «va» o «entra en casa».

En el primer pasaje citado (2,1), en Cafarnaún, capital ju-

día de Galilea, la gente se congrega en la casa, y en ella están sentados o «instalados» algunos letrados (2,6). Para encontrar el sentido que Marcos da a esta «casa» hay que tener en cuenta tres datos: 1) es un lugar donde está Jesús; 2) es un lugar donde se congrega (verbo griego, *synágô*, del que deriva «sinagoga») la gente, y 3) es lugar de los letrados, es decir, de los maestros oficiales, los que enseñaban en la sinagoga.

Ahora bien: si intentamos conjugar estos tres datos, puede deducirse que una «casa» que engloba a los israelitas de Cafarnaún y a sus estructuras religiosas (sinagoga, letrados), y donde «está» también Jesús, no puede ser otra que «la casa de Israel», que representa al pueblo como tal. Jesús, que aún no se ha visto forzado a romper con la institución judía, como sucederá algo más tarde (3,6-7*a*), se encuentra, por tanto, en este momento dentro de su ámbito. Eso explica que aparezca una «multitud» (2,4) y no se mencionen por separado «los discípulos»; éstos, como Jesús, están aún integrados en las estructuras de su pueblo.

Los otros tres pasajes en que aparece «casa» en relación con Jesús (3,20; 7,17; 9,28) presentan semejanzas y diferencias con el de Cafarnaún. En primer lugar, los tres se encuentran después de la ruptura de Jesús con la sinagoga (3,6-7*a*) y de la constitución de los Doce (alusión a las doce tribus), o Israel mesiánico (3,13-19). Por ello, al analizar estas tres menciones de «la casa» habrá que tener en cuenta que la constitución del nuevo Israel ha llevado consigo la invalidación del antiguo, representado antes por la «casa» de Cafarnaún.

En estos tres pasajes, Jesús ya no está «en casa», sino que «va a» (3,20) o «entra en casa» (7,17; 9,28). Además, en los tres la casa carece de localización precisa; sus ocupantes son los Doce/los discípulos (el nuevo Israel), y nunca se mencionan los letrados. Es decir, en paralelo con «la casa de Israel», que aparecía en Cafarnaún, después de la ruptura de Jesús con la institución judía aparece la nueva «casa de Israel», la del Israel mesiánico, representado por los Doce/los discípulos.

El hecho de que esta «casa» tenga diferentes localizaciones no es simplemente una incongruencia del evangelista, sino una marca para indicar que la nueva «casa de Israel» no está vinculada a una tierra, como la antigua, sino que existe dondequiera se encuentren los que componen el nuevo Israel. En Marcos, ella es el lugar de los discípulos, es decir, de los seguidores de Jesús procedentes del judaísmo, a los que él ha confiado una misión universal (cf. 3,14; 6,7ss).

Esta nueva «casa» se menciona por primera vez en 3,20, inmediatamente después de la constitución de los Doce (3, 13-19); a ella va Jesús y allí aparecen ellos, ahora distintos de la multitud («Fue a casa, y se reunió de nuevo tal multitud de gente, que no podían ni comer»). Es como si los Doce estuvieran ya «en casa», esperando comer con Jesús.

La segunda y tercera vez (7,17; 9,28), Jesús entra «en casa». En ella se encuentran los discípulos, quienes le proponen en cada caso una pregunta que provoca un reproche de Jesús (7,18: «¿Así que tampoco vosotros sois capaces de entender?»; 9,28: «Esta ralea no puede salir con nada, más que pidiéndolo»). Esto muestra la incomprensión que encuentra Jesús entre sus seguidores procedentes de la institución judía.

El hecho de que Jesús no «esté», sino que solamente «vaya» o «entre» en esta «casa» del nuevo Israel, corresponde a la concepción de Marcos (también de Lucas) de que la comunidad de Jesús está compuesta por dos grupos: el que procede del judaísmo (los Doce/los discípulos) y el de los seguidores que no proceden de él (cf. 2,15: «recaudadores y descreídos»). Jesús «está» o «se sienta» solamente en «la casa/hogar», que representa a su entera comunidad (2,15; 9,35), no queda acaparado por una parte de ésta.

Una vez comprendido el sentido de la «casa» se pueden interpretar otros pasajes. Así, en 8,26, donde Jesús le dice al ciego curado (que representa a los discípulos, véase cap. II, § 5) que se marche «a su casa», y añade: «¡Ni entrar siquiera en la aldea!», está recomendando a los discípulos que vivan en la nueva comunidad, que es la suya, y no se integren en el

Israel que profesa las doctrinas de la institución judía (véase *supra,* § 3). Tienen que mantener la ruptura que han hecho al responder al llamamiento de Jesús.

Más en general, «casa» designa en Marcos un espacio o territorio en cuanto está habitado por una determinada comunidad o grupo humano. Existen así, como se acaba de exponer, la «casa» del antiguo Israel (2,1) y la del nuevo Israel (3,20; 7,17; 8,26; 9,28). Ahora bien: desde que existe el nuevo Israel, la «casa» del antiguo queda reducida a ser «la casa del jefe de sinagoga» (5,38), personaje que representa a las autoridades religiosas judías, bajo cuyo dominio está una parte del pueblo. De pueblo elegido por Dios («casa de Israel»), el pueblo judío ha pasado a ser una masa de gente regida por una institución religiosa («casa del jefe de sinagoga»).

Existe también la «casa» de la humanidad no israelita, representada por el paralítico (2,11: «Levántate, carga con tu camilla y márchate a tu casa») y la de grupos o pueblos paganos (5,19 [al geraseno]: «Márchate a tu casa con los tuyos»; 7,30 [de la mujer sirofenicia]: «Al llegar a su casa encontró a la chiquilla echada en la cama»; 8,3 [de la multitud a la que Jesús reparte el pan la segunda vez]: «si los mando a su casa en ayunas, desfallecerán en el camino») [18].

El otro término *(oikía),* que designa la casa/hogar, aparece en los evangelios en el sentido de «casa» habitada (Mt 5, 15; 7,24ss; 10,12), de «familia» (Mt 10,12; 12,25; Mc 6,4).

En el Evangelio de Marcos, desde el primer caso que aparece se manifiesta un ambiente de relación personal. En 1,29, la «casa/hogar» de Simón y Andrés incluye el vínculo de hermandad entre ellos y una familia de la que se nombra a la suegra de Simón (1,30s). Un poco más adelante, en Mc 2,15, «la casa/hogar» es el escenario de una comida en la que participan Jesús, los discípulos y un numeroso grupo de «recaudadores y pecadores». En otro pasaje se habla de la división

[18] *Ibidem,* §§ 217-249.

en el seno de una casa/familia (3,25) o del desprecio por un profeta «en su casa», es decir, entre sus familiares (6,4). Paralelamente en otros casos (6,10; 7,24; 9,33, etc.) [19].

Hay un pasaje en el que parecen explicitarse los contenidos de la casa/hogar. Se trata de Mc 10,29s, donde dice Jesús: «No hay ninguno que deje casa, hermanos o hermanas, madre o padre, hijos o tierras ... que no reciba cien veces más: ahora, en este tiempo, casas, hermanos y hermanas, madre, hijos y tierras»; en este caso, la «casa» *(oikía)* parece incluir todo lo que sigue [20]. En otro lugar de Marcos, en cambio, «la casa/hogar» se refiere ante todo a la propiedad, a los bienes (Mc 12,40 par.: «ésos [los letrados] que se comen los hogares de las viudas con pretexto de largos rezos»).

En Marcos, por tanto, «la casa/hogar» añade a la simple «casa» la vinculación entre los que se encuentran en ella o componen la familia o, al menos, entre el dueño y los objetos que la casa encierra. Según los casos, se insiste en uno u otro aspecto, dominando, sin embargo, el de hogar/familia.

Interesante es el texto de Jn 14,2s: «en el hogar de mi Padre hay vivienda para muchos», que puede explicarse de esta manera: «la familia de mi Padre está abierta para todos» [21].

9. LA BARCA

También «la barca», otro espacio cerrado, se usa en los evangelios como figura para expresar ciertos aspectos de una comunidad humana. A diferencia de «la casa», que es estática (donde «se está»), «la barca» es dinámica, connota un desplazamiento (en ella «se viaja»).

En el Evangelio de Marcos aparece por primera vez una barca en la escena de la llamada de Santiago y Juan (Mc 1,

[19] *Ibidem,* §§ 250-252.
[20] Cf. O. Michel, «Oikía», en *TWNT,* V, p. 134.
[21] Cf. J. Mateos-J. Barreto, *Juan,* pp. 628s.

19: «[Jesús] vio a Santiago el de Zebedeo y a Juan, su hermano, que estaban en la barca poniendo a punto las redes, e inmediatamente los llamó. Dejaron a su padre Zebedeo en la barca con los asalariados y se marcharon con él»).

Como se ve, esta barca encierra un grupo humano y ligado por relaciones de diversa índole: se menciona la figura de la autoridad/poder y de la tradición, el padre (Zebedeo); están en ella los subordinados privilegiados, los hijos (Santiago y Juan), que son garantía de continuidad y tienen derecho a los bienes del padre, y los subordinados no privilegiados, los asalariados, sin nombre ni número y dependientes económicamente.

Todos los nombres mencionados son hebreos, en contraste con los de los dos hermanos llamados antes, Simón y Andrés (Mc 1,16), que tienen nombres griegos o de forma griega.

Este conjunto de datos indica que «los de la barca» representan a un grupo judío apegado a las tradiciones, jerárquicamente organizado, donde existe la desigualdad social basada en la dependencia económica. El grupo, por otra parte, está inactivo (la barca no está en movimiento), es decir, no se propone una misión que cumplir. Los únicos que se preparan para la actividad son los dos hermanos («que estaban en la barca poniendo a punto las redes»), y es a ésos a los que llama Jesús [22].

Los demás pasajes en que aparece una barca están en relación con Jesús. El sube por primera vez a una barca cuando va a proponer las parábolas a la multitud (4,1). No se dice que sube «a la barca», sino «a una barca», indicando ser una entre otras que podía haber utilizado; de hecho, «otras barcas estaban con él» (4,36). Es decir, no existe una barca que sea «la barca de Jesús»; la que usa en las travesías es la de los discípulos, que están presentes en ella (4,38: «Maestro»; 6, 45; 8,10). Como sucede con la «casa», esta «barca» no representa a la entera comunidad de Jesús, sino a un grupo perteneciente a ella, en este caso el de los discípulos.

[22] Cf. J. Mateos, *Los Doce...*, cit., §§ 564s.

En el Evangelio de Marcos, Jesús utiliza la barca después de haber constituido el grupo de los Doce (3,13-19) y el grupo en torno a él (3,31-35), en el período que se extiende hasta la declaración mesiánica (8,27-30). Las menciones de la barca se organizan sobre todo alrededor de las travesías del lago, tres de las cuales constituyen episodios importantes cuyo tema común es la incomprensión de los discípulos.

Las tres travesías terminan o deberían terminar en territorio fuera de Galilea (5,1: Gerasa; 6,45: Betsaida, aunque el viento desvía la ruta hacia Genesaret, cf. 6,53; 8,10.22*a*: Dalmanuta, Betsaida). Es decir, la barca, en la que se viaja con Jesús, representa a un grupo activo de seguidores, orientado a la misión universal. Es, por tanto, una figura que está en relación con la de «la pesca de hombres» (Mc 1,17 par.); el hecho de que las travesías deban terminar en territorio pagano confirma la universalidad implícita en el objeto de la misión, los «hombres» (1,17: «pescadores de hombres», sin distinción) [23].

10. EL MAR

Es curioso que tres evangelistas, Mateo, Marcos y Juan, se refieran constantemente al lago de Galilea con el término «mar». Solamente Lucas utiliza el término «lago» (5,1). En el Evangelio de Juan, Jesús atraviesa «el mar» de Galilea (Mc 4, 35-5,1 par.; Jn 6,1).

Este modo de hablar de los tres evangelistas no es un descuido; tiene una razón teológica. Efectivamente, la denominación «el mar» hace alusión al primer éxodo, caracterizado por el cruce del Mar Rojo; sirve, por tanto, para presentar la labor de Jesús como un éxodo, es decir, como la salida de una tierra de esclavitud o de opresión.

[23] *Ibidem*, §§ 557-562.

Sin embargo, el éxodo de Jesús se hace en sentido contrario al antiguo. Las travesías del mar van siempre hacia tierra pagana, pues la tierra de opresión de la que hay que salir es ahora Israel (véase *supra*, § 9: «la barca»), y la nueva tierra prometida es el mundo entero.

Así, en el Evangelio de Juan, Jesús atraviesa «el mar» (Jn 6,1: «Algún tiempo después se fue Jesús al otro lado del mar de Galilea o de Tiberíades»), es decir, inicia el éxodo fuera de la tierra de Israel, y pone fuera de ella las bases de su nueva comunidad. En este pasaje, la idea del éxodo está reforzada por la datación que señala Juan (6,4: «Estaba cerca la Pascua, la fiesta de los Judíos»), que corresponde precisamente a la celebración del éxodo de Egipto [24].

De hecho, el mar/lago de Galilea o de Tiberíades (Jn 6,1; cf. 21,1) separaba a Galilea de los pueblos paganos de la Decápolis, que ocupaban su orilla oriental.

«El mar» está, pues, en relación con los paganos, es puente hacia el mundo pagano. Que Jesús llame a los primeros discípulos «junto al mar» (Mc 1,16-21*a*) no es accidental, sino que señala un programa: la misión ha de extenderse al mundo entero (Mc 13,10: «primero tiene que proclamarse la buena noticia a todas las naciones»; cf. 14,9; 15,39) [25].

De ahí el significado del mar en otras muchas escenas. Al final del episodio del paralítico (Mc 2,1-13), cuyo sentido teológico es la admisión de los paganos al reino (cap. VI, § 5, *b*), Jesús quiere constatar cuál es la respuesta de la multitud que lo ha escuchado. Para ello va a la orilla del mar, figura de la apertura al mundo pagano (2,13: «Salió esta vez a la orilla del mar. Toda la multitud fue acudiendo adonde estaba él, y se puso a enseñarles»); el hecho de que la gente acuda y de que allí continúe su enseñanza es señal de la buena acogida de tal mensaje por parte de los judíos de Cafarnaún.

La retirada de Jesús con sus discípulos en dirección al mar, puente hacia tierra pagana, señala el terreno de la futura misión ante el rechazo de la institución judía, representada por la sinagoga (Mc 3,6-7*a*: «Al salir, los fariseos, junto con los herodianos, se pusieron en seguida a maquinar en contra suya, para acabar con él; Jesús, junto con sus discípulos, se retiró en dirección al mar»).

Jesús enseña junto al mar (Mc 4,1; Mt 13,1). Es más, cuando se acerca la multitud se sube a una barca y desde allí enseña, de modo que la gente tenga que tener el mar ante los ojos (Mc 4,1: «Se congregó en torno a él una multitud grandísima; él entonces se subió a una barca y se quedó sentado, dentro del mar. Toda la multitud se quedó en tierra, de cara al mar»). Señala así Marcos el carácter universalista de la enseñanza de Jesús.

Después del primer reparto de los panes, en el que se ha despertado en la multitud cierto espíritu nacionalista judío, Jesús quiere obligar a los discípulos a un éxodo a tierra pagana (Mc 6,45: «Obligó a sus discípulos a que se montaran en la barca y fueran delante de él al otro lado [del mar], en dirección a Betsaida»).

Este empleo del término «mar», propio de Marcos, Mateo y Juan, muestra la importancia que tiene conocer los usos figurados que utilizan los evangelistas para penetrar el mensaje que quieren transmitir.

[24] Cf. J. Mateos-J. Barreto, *Juan*, pp. 307-310.

[25] R. Pesch, «Berufung und Sendung, Nachfolge und Mission. Eine Studie zu Mk 1,16-20», en *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 91 (1969), p. 27, señala que el hecho de que Jesús llame a los primeros discípulos al lado del mar es programático; la misión debe llevar a estos hombres más allá del mar, a los paganos.

11. LA PESCA

En Mc 1,17 par., «ser pescador de hombres» aparece como figura de la misión en boca de Jesús. Podría pensarse que la

expresión es original de los evangelios, pero no es así: tanto «pescar» como «la pesca» tienen antecedentes en el AT [26].

La figura de la pesca se usa en el AT de diversas maneras. Por lo común, indica la acción destructora de ciertos imperios contra Israel (Jr 16,16; Hab 1,6ss; Ez 12,13; 19,8s).

Por ejemplo, el texto de Jr 16,16 describe la invasión de Israel por pueblos paganos como la de pescadores, cuya acción será llevar a los israelitas entre las naciones («Enviaré muchos pescadores a pescarlos —oráculo del Señor»; cf. 16,15); el resultado de la reunión de Israel en la tierra después de esta dispersión debería ser que los paganos acudiesen a él confesando la falsedad de su idolatría (Jr 16,19: «A ti vendrán los paganos, de los extremos del orbe, diciendo: "¡Qué engañoso es el legado de nuestros padres!, ¡qué vaciedad sin provecho"»).

Aparece aquí la vocación de Israel como testigo del verdadero Dios, que atrae a los demás pueblos. Pero cualquiera que sea el resultado, la figura del pescador es la del vencedor guerrero.

Las palabras de Jesús en Mc 1,17: «Yo os haré pescadores de hombres», invierten el papel de los actores respecto a Jr 16,16. Es Israel, representado por Simón y Andrés, el que debe hacer de pescador respecto de los hombres, es decir, de la humanidad entera. El reconocimiento del verdadero Dios se producirá en el encuentro activo de Israel con la humanidad. Como se ha dicho, la localización de la llamada «junto al mar» (1,16: «Yendo de paso junto al mar de Galilea») y la expresión empleada por Jesús, «pescadores de hombres», sin limitación, enfocan la misión hacia el mundo pagano.

Sin embargo, a la vista de los textos proféticos citados, la invitación de Jesús a ser «pescadores de hombres» podía ser fácilmente interpretada por Simón y Andrés como el propósito de comenzar una empresa, que, mediante la violencia, llevase

[26] W. H. Wuellner, *The Meaning of «Fishers of Men»*, Filadelfia, 1967, pp. 95s.

a la victoria sobre los enemigos. Tanto más que el anuncio de la cercanía del «reinado de Dios», que Jesús acababa de hacer (1,14s), admitía también una interpretación de ese género. Dada la ideología que muestran los discípulos en todo el evangelio, no hay duda de que para ellos «pesca» significa victoria; eso explica su respuesta inmediata a Jesús.

No obstante, hay otro texto del AT que enlaza más directamente con la invitación de Jesús en Mc 1,17, y es el de Ez 47, 10 [27]. El profeta, después de haber descrito la vuelta al templo del Señor de la gloria (43,1-11), pasa a describir sus efectos vivificantes. Expone cómo el manantial que sale del zaguán del templo se va convirtiendo en un río caudaloso (47,1-5) que «fluye hacia la Galilea oriental (LXX), baja hasta Arabia y camina hacia el mar, hasta el agua del estuario, saneándola» (47,8s). Todos los seres vivos que bullan allí donde alcance la corriente tendrán vida, y habrá allí muchísimos peces, por efecto de este agua, «y se pondrán allí pescadores ... y sus peces (los del río) serán como los peces del océano, una muchedumbre inmensa» (47,10).

Este texto coincide con Mc 1,16s en la mención de Galilea y de los pescadores (Mc 1,16: «pues eran pescadores»). Se trata, pues, de una alusión de Marcos a Ezequiel. Esto se confirma con la otra alusión al mismo texto que se encuentra en Mc 3,7b-8: «una enorme muchedumbre ... una muchedumbre enorme»; alude a Ez 47,10: «una muchedumbre inmensa [de peces]». La gran muchedumbre de judíos y paganos que acude a Jesús después de su ruptura con la sinagoga» (3,1-7*a*) corresponde a la muchedumbre de peces de la profecía [28], y la subsiguiente constitución del grupo de «los Doce» (3,13) es el paso decisivo en la preparación de los «pescadores de hombres» (3,14: «para enviarlos a proclamar»).

[27] Cf. G. H. Boobyer, «Galilee and Galileans in St. Mark's Gospel», en *Bulletin of the John Ryland's Library*, 35 (1952-1953), p. 336; Wuellner, *The Meaning*, p. 140.

[28] Así, Boobyer, «Galilee», p. 336.

La invitación de Jesús a Simón y Andrés tiene como trasfondo el texto de Ezequiel, pero el espíritu nacionalista que los anima produce el equívoco: lo interpretan como una invitación a colaborar en la reforma violenta de las instituciones y la liberación de la nación.

En el último capítulo del Evangelio de Juan (Jn 21,1-14) se describe una pesca efectuada por un grupo de siete discípulos, número que alude a las setenta naciones que, según la creencia del tiempo, formaban la humanidad (véase cap. II, § 11). También esta pesca es figura de la misión y, como lo señala el número de los discípulos que en ella intervienen y el nombre que Juan atribuye al lago/mar (21,1: «el mar de Tiberíades», nombre pagano del lago), se verifica entre los paganos [29].

12. EL DESIERTO

Un término que puede prestarse y que de hecho se ha prestado a equívocos es el de «desierto». A veces se propone como característica cristiana una «espiritualidad del desierto», resucitando viejos ideales anacoréticos. Hay que investigar, por tanto, en qué sentido hablan los evangelios sinópticos (no Juan) de un «desierto» en el que estuvo Jesús.

En Marcos, Mateo y Lucas aparece el desierto en primer término como el lugar desde donde Juan Bautista hace su llamada (Mc 1,4 par.) y, a continuación, como el lugar donde Jesús pasa cuarenta días después de su bautismo, tentado por Satanás (Mc 1,12s par.).

En la tradición del AT, «el desierto» evoca varias ideas. Unas veces se le ve como el lugar de la juventud del pueblo, las primicias de Israel en su encuentro con Dios. Por eso, a menudo utilizan los profetas la imagen del desierto para recordar a Israel el antiguo tiempo y exhortarlo a ser fiel a la

[29] Cf. J. Mateos-J. Barreto, *Juan*, pp. 893s.

alianza (Os 2,16). Este es el sentido del desierto en que se encuentra Juan Bautista. Se trata de un desierto geográfico, el desierto de Judea (Mt 3,1), situado más allá del Jordán (Lc 3,3: «[Juan] recorrió entonces toda la comarca lindante con el Jordán»), fuera del territorio estricto de Palestina. Este desierto se convierte en el polo opuesto a la institución judía, representada por Jerusalén y por el templo. Frente a la injusticia que domina la sociedad judía del tiempo de Juan Bautista, se presenta el desierto como recuerdo del antiguo ideal y como ofrecimiento renovado de la gracia de Dios.

Otras veces se considera el desierto como el lugar de las penalidades que llevaron a la posesión de una tierra prometida. Fueron cuarenta años de peregrinación (Dt 8,2) por un lugar inhóspito y deshabitado, donde no había sociedad humana. Este es el sentido del desierto en el que aparece Jesús. Pero no se trata ya de un desierto geográfico, sino figurado. Los cuarenta días que pasa Jesús en él (Mc 1,12 par.) remiten a los cuarenta años de la peregrinación de Israel hasta llegar a la tierra: representan, por tanto, la duración de la vida pública de Jesús, desde su bautismo hasta su muerte, que le abre la existencia definitiva.

Por otra parte, la elección del desierto como figura de la vida pública de Jesús caracteriza a ésta como vivida en el aislamiento e incomunicación. Se indica de este modo la ruptura, la incompatibilidad entre Jesús y los valores profesados por la sociedad judía.

En correspondencia con el carácter figurado de este «desierto», Marcos, que había presentado a Juan Bautista completamente solo, describe el desierto donde está Jesús poblándolo de extraños moradores: En primer lugar, en él se encuentra Satanás, que tienta a Jesús durante los cuarenta días. Además, Jesús «estaba entre las fieras», alusión al libro de Daniel (Dn 7), donde «las fieras» representan a los imperios o poderes que sometían y destrozaban a la humanidad; pero ahora estos poderes destructores no hay que buscarlos fuera, existen dentro de la sociedad judía. Por último, se encuentran en este

desierto «los ángeles» o mensajeros, que prestan servicio a Jesús.

Estos tres rasgos describen lo que va a ser la vida pública. «Satanás» es una figura simbólica, una personificación del poder que tienta la ambición del hombre (véase cap. V, § 5); por eso, cuando Pedro, imbuido de la ideología del judaísmo, propugnaba un Mesías de poder y se opuso al destino anunciado por Jesús, éste lo llamó «Satanás» (Mc 8,33: «¡Quítate de mi vista, Satanás!, porque tu idea no es la de Dios, sino la de los hombres»).

«Las fieras, por su parte, representan a los grupos influyentes y círculos dirigentes, continuamente hostiles a Jesús, que pretenden destruirlo (3,6; 11,16; 12,12; 14,1s) y acaban dándole muerte.

Finalmente, «los ángeles», cuyo primer representante es Juan Bautista (Mc 1,2: «Yo envío mi ángel/mi mensajero delante de ti»), son los que colaboran con la obra de Jesús, y aparecen en el evangelio como gente anónima que lo informa sobre casos que necesitan su intervención (1,30) o le lleva enfermos para que los cure (1,32; 7,32; 8,22b).

Marcos utiliza el término «desierto» solamente con referencia a Juan Bautista y a los cuarenta días de Jesús (Mc 1,4. 12.13). En otros pasajes, sin embargo, utiliza la expresión «un lugar desierto» o «despoblado», que prolonga la idea del desierto mismo; señala, pues, en cada ocasión, la ruptura con los valores de la sociedad existente.

De este modo, Jesús, ante el entusiasmo de los habitantes de Cafarnaún, que desean hacer de él el líder de un movimiento popular judío, se marcha a orar, es decir, a pedir a Dios, a un lugar desierto (Mc 1,35; cf. Lc 4,42). Esta localización indica la inamovible ruptura de Jesús, que no cede a la tentación de poder (1,37: «¡Todo el mundo te busca!»).

Por su contacto con el leproso (Mc 1,41), que había violado el código social y religioso judío, Jesús se coloca en la categoría de «impuro» o marginado de la sociedad y no puede

entrar abiertamente en ninguna ciudad; «se quedaba fuera, en despoblado» (Mc 1,45), lugar que sigue siendo expresión de su ruptura.

En cierta ocasión, Jesús lleva a sus discípulos «a un lugar desierto», «a despoblado» (6,31.32); con esto indica el texto que Jesús desea llevarlos a la rutpura con los valores de la sociedad. La expresión usada por los discípulos mismos: «El lugar es un despoblado y es ya tarde; despídelos, que vayan ... y se compren de comer» (Mc 6,35 par.), hace ver que los discípulos no han entendido la idea de la ruptura y quieren que la gente se integre de nuevo en la sociedad de la que han salido para encontrarse con Jesús.

Mateo y Marcos, que relatan un segundo reparto de los panes, dirigido a los paganos, utilizan un término griego diferente, pero muy parecido al que usan con los judíos (Mt 15, 33 y Mc 8,4: *eremía,* «descampado», en vez de *éremos,* «despoblado»), indicando, por un lado, que la obra mesiánica de Jesús, el éxodo o liberación, se extiende también a los paganos, y por otro, que éste no tiene precedentes en el AT.

El hecho de retirarse Jesús a orar a un lugar desierto (Mc 1,35; Lc 5,16) muestra que la petición a Dios se realiza desde la ruptura con los valores de la sociedad. También la huida del endemoniado geraseno a lugares desiertos indica su ruptura con la sociedad que lo oprime (Lc 8,29).

«Desierto» no significa, pues, alejamiento local de la sociedad, como en el caso de Juan Bautista, sino alejamiento interior, ruptura individual y comunitaria con la injusticia de una sociedad y, en consecuencia, con todos los falsos valores que ella propone y que inspiran su práctica. El Evangelio de Juan expresa la misma idea de otro modo: «Yo les he entregado tu mensaje, y el mundo les ha cobrado odio porque no pertenecen al mundo, como tampoco yo pertenezco al mundo» (Jn 17,14).

En este texto, como otras muchas veces en Juan, «el mundo» no designa simplemente a la humanidad, sino a ésta or-

ganizada en un orden social y religioso en el que está en vigor una escala de valores o ideología que consagra la injusticia (en Juan, la ideología llamada «la tiniebla» [1,5; 6,17; 12,35] o «la mentira» [8,44]) (véase cap. II, § 10); la praxis de esa sociedad es necesariamente injusta. Como Jesús mismo, sus seguidores, que siguen el mensaje del Padre, «no pertenecen a ese mundo», es decir, no comparten sus categorías ni su práctica. Pero esto no significa una huida de la sociedad; Jesús lo dice expresamente: «[Padre,] mientras ellos van a estar en el mundo, yo me voy contigo» (17,11); «[Padre,] no te ruego que los saques del mundo, sino que los guardes del Perverso» (17,15). La comunidad cristiana ha de permanecer en la sociedad en que vive, pero sin dejarse contagiar por la injusticia que ésta profesa y practica [30].

[30] *Ibidem,* pp. 719-721.

CAPITULO II

SIMBOLOS

Para empezar, expliquemos lo que se entiende por símbolo. El punto de partida será la idea de signo.

Se llama *signo* a cualquier realidad que, al ser conocida, lleva a conocer otra. Al toparse la mente con un signo, éste le cambia el rumbo, haciéndole comprender otra cosa. El signo puede ser una acción (el estornudo, signo de enfriamiento), un objeto (el humo, signo de fuego) o una situación (estar mojado, signo, por ejemplo, de que ha llovido). La conexión entre signo y significado puede ser natural (ladrido → perro) o arbitraria, establecida por convención (alfabeto, el sonido de las letras). Pero hay una tercera especie de conexión, que puede llamarse intuitiva: el cielo puede evocar la divinidad; esta última clase de conexión es la propia del símbolo.

De hecho, dentro de la categoría *signo* pueden distinguirse las *señales* de los *símbolos*. La *señal* es la modalidad más sencilla del signo; en ella destaca sobre todo su aspecto objetivo a los ojos de un espectador. De hecho, la señal se funda en la asociación de dos realidades concretas unidas por una conexión natural (humo → fuego) o convencional (color verde → paso libre); el espectador conoce la existencia de ambas realidades y sabe por experiencia o aprendizaje la conexión que existe entre ellas.

El *símbolo,* por su parte, es un signo que combina dos aspectos de la realidad: uno, por decirlo así, objetivo, y el otro, subjetivo. El hombre, que vive en contacto a la vez con

el mundo interior de su experiencia y con el mundo exterior de los seres y objetos, intenta identificar, explicar y ordenar sus experiencias internas y las que le provoca el mundo exterior, para encontrar un marco de orientación. Creando símbolos trata de formularlas para darles un sentido y encontrar al mismo tiempo el de los seres u objetos que las provocan.

El símbolo posee, por tanto, dos componentes: uno vivencial, prerracional, con sus raíces en el mundo interior de las emociones, en el estrato psíquico del inconsciente; el otro, racional, perteneciente al estrato de la conciencia refleja. La unión de ambos componentes constituye el símbolo. Este puede definirse, por tanto, como la formulación figurada de una experiencia humana, con el fin de atribuirle un sentido en el interior del mundo.

La imagen o realidad en la que se encarna el símbolo se llama el significante; la experiencia expresada es el significado. Al contrario de lo que sucede en la señal, el significante del símbolo no es arbitrario, corresponde a ciertas configuraciones psíquicas profundas; así se deduce de la constancia y semejanza de los símbolos a través de los tiempos y las culturas, como también en los individuos.

El componente subjetivo, emocional, carga al símbolo de energía psíquica. De ahí que el símbolo tenga dos aspectos, un aspecto «numinoso», que subyuga o estremece por ser sobrecogedor, imponente, profundo, íntimo o visceral, y cuya intensidad depende de la carga emotiva que se asocie al significante; otro aspecto «luminoso», representado por la forma concreta e inteligible (objeto, acción, etc.) a la que está ligada esa energía. Debido a su carga emotiva, el símbolo no puede reducirse adecuadamente a un concepto: el concepto informa; el símbolo, además, evoca. Su raíz emocional hace que desborde toda formulación meramente intelectual, y la resonancia que despierta lo hace renovadamente sugerente.

Expliquemos algo más la raíz del símbolo. El yo consciente ve la realidad dividida en dos zonas: una exterior, la del mundo físico; otra interior, la del mundo psíquico. El estrato profundo del hombre posee, en cambio, una visión unitaria de lo físico y lo psíquico, los percibe como un continuo. Por eso el hombre ve expresada su realidad interior en el mundo exterior y la representa con la imagen del ser en que la ha visto expresada.

Una misma raíz emotiva del hombre puede producir símbolos diversos (imágenes, palabras, acciones); pero en todos ellos aparecerá el mismo rasgo emotivo. Así, una energía configurada en el inconsciente como «amenaza/terror» puede estar representada en la esfera consciente por el fuego, el rayo, el trueno, el ave de presa, la fiera, el juez, etc. Una energía configurada como «atracción/amor» puede estar representada por la madre, la mujer, el padre, la sonrisa, los brazos acogedores, etc.

La eficacia del símbolo radica precisamente en su doble aspecto: el de ser energía psíquica configurada (en una emoción o sentimiento determinados) y al mismo tiempo formulada (en un objeto, palabra, acción, etc.). Al asumir las configuraciones profundas del inconsciente y canalizar su energía en una representación consciente, el símbolo se convierte en puente entre las dos esferas. Las experiencias que formula pueden tener su origen en la naturaleza o en el interior del hombre. Si son negativas, puede ser morboso y esclavizador.

El símbolo habla al hombre entero, no sólo a su razón. Por su medio, el hombre no vive únicamente dentro de la realidad circundante, sino también en una nueva dimensión de esa realidad: la del sentido o significado. Su interior se refleja en el entorno y se expresa mediante él. Cuando se disocian estos dos aspectos, el símbolo muere.

Según la realidad que sirve para formularlo, el símbolo puede ser cósmico, si toma su figura del mundo exterior (agua, fuego, nube, monte, árbol, cielo) o bien humano, si la realidad existe en el hombre o se conecta con él; se tienen así símbolos somáticos (rostro, entrañas), fisiológicos (comida, bebida, perfume), funcionales (pastor, rey, padre) o icónicos (imágenes, monumentos, edificios, inscripciones).

El símbolo puede evocar un recuerdo (anamnético, imagen), producir un desahogo (catártico, gestos expresivos), encarnar un anhelo (profético), revelar una presencia (epifánico).

Estos conceptos se irán aclarando en la exposición de los símbolos particulares. Baste añadir que, cuanto más profunda y viva es una experiencia, mayor es la riqueza simbólica en que se despliega; por su misma intensidad, ve reflejados aspectos suyos en múltiples realidades externas.

1. EL CIELO

El cielo designa en primer lugar el firmamento, la bóveda celeste que domina la tierra y que al mismo tiempo lo abarca todo. Para los griegos, el cielo era la morada de los dioses, y se localizaba en el Olimpo, monte de las tempestades.

En el AT se considera el cielo (hebr. *shamayîm)* como una entidad material y sólida: el cielo es desplegado (Is 40,42; 44,24; 45,12; Sal 104,2, etc.), tiene «compuertas» (Gn 7,11; 2 Re 7,2.19), columnas (Job 26,11) y cimientos (2 Sm 22,8), lo que demuestra que era equivalente de «firmamento» (hebr. *raqîa)*. Éste indicaba la enorme cúpula luminosa del cielo sobre la cual estaba el océano celeste (Sal 148,4-6), cuyo azul se veía desde la tierra. De él procedía la lluvia benéfica o el diluvio destructor.

Según el AT, el cielo fue creado por Yahvé. La mayor parte de las menciones del cielo con contenido teológico hablan de él como de la habitación de Yahvé, aunque no la única, pues se habla también del templo (1 Re 8,12; 2 Re 19,14), del arca de la alianza o de otros lugares sagrados, aunque hay que distinguir en cada caso si se trata de lugar de habitación o de manifestación. Sin embargo, domina la imagen de Yahvé como rey que tiene su trono en el cielo, desde donde gobierna el mundo y donde recibe un culto celeste [1].

[1] Gn 11,5.7; 19,24; 24,3.7; Dt 4,36; 26,15; Is 63,19; Ez 1,1; Sal 113,5s.

El cielo, considerado el lugar especial de la presencia de Yahvé, se representa como fuente de toda bendición (Gn 49, 2.5; Dt 33,13), sede de la vida eterna, inaccesible al hombre, y lugar en el que la salvación preparada por Dios existe ya antes de su realización en la tierra (Sal 89,3; Is 34,5); de ahí que algunos personajes sean arrebatados al cielo (2 Re 2,11). Pero el AT no conoce el cielo como lugar de los salvados después de la muerte [2].

El modo de hablar del NT responde a la concepción común de la época de considerar el cielo/firmamento como una cúpula sólida o como una tienda. Como para el judaísmo y el helenismo, la divinidad está «en lo alto» y actúa «desde lo alto». Se considera el cielo como el ámbito de Dios y se usa como sinónimo de él (cf. Mt: «el reino de los cielos»).

Pero, en realidad, «el cielo» como lugar pasa a ser símbolo. Así, aunque en los evangelios se habla de «los cielos» (el plural es un semitismo) como lugar de Dios, como se ve en la expresión «el Padre que [está] en los cielos» (Mt 5, 16) [3], se habla al mismo tiempo «del Padre que está en lo escondido» (Mt 6,6). Si el Padre está lo mismo «en el cielo» que «en lo escondido», quiere decir que esas localizaciones son maneras de expresar aspectos del ser divino: la lejanía e inaccesibilidad del «cielo» simboliza la trascendencia o excelencia de Dios, mientras «estar en lo escondido» significa su cercanía e invisibilidad. En los evangelios, «el cielo» no es, por tanto, la designación de un lugar, sino la indicación dinámica de un punto de partida, la esfera divina.

En la literatura rabínica, «el cielo» sustituye al nombre divino. Este uso se encuentra también en ciertas frases de los evangelios [4] y en la común en Mateo: «el reino de los cielos» (Mt 3,2; 5,3, etc.). La razón de esta paráfrasis parece ser que la acción de Dios como rey, que instaura el reino, se entiende

[2] G. von Rad, «Ouranós», en *TWNT*, V, pp. 497-509.

[3] Cf. Mt 5,45; 6,1.9, etc.; Mc 11,25; Lc 11,13.

[4] Lc 15,18.21; Mc 10,21; 11,30 par.; Mt 6,20 par.; 5,12 par.; Lc 10,20 par.

como una realeza que actúa desde el cielo o esfera divina. Al lado, sin embargo, se encuentra en el mismo evangelio la expresión «el reino de Dios» (Mt 12,28; 21,31.43); en el NT no hay ningún recato en pronunciar directamente el nombre divino [5].

2. EL MONTE

Tanto en la cultura judía como en las paganas circundantes se consideraban ciertos montes como lugares donde habitaba o se comunicaba la divinidad. Así, entre los judíos, el monte Sión era el lugar del templo, supuesto punto de contacto de Dios con el pueblo; las revelaciones de Dios a Moisés (Éx 13,3, etc.) y a éste con los ancianos (Éx 24,9-11) tuvieron lugar en el monte Sinaí. De ahí que «el monte» adquiriera un significado teológico. También los cultos paganos se practicaban en montes o alturas, como consta por las denuncias de los profetas [6]. En el AT, «el monte» o «la montaña» dan el sentido de la proximidad de Dios y son el lugar que Dios elige para manifestarse o desde donde despliega su actividad.

En la misma línea, cuando los evangelistas mencionan «el monte», determinado, pero sin nombre ni localización precisa, no pretenden hablar tanto de un monte real cuanto del lugar de la presencia y acción divinas [7]. Sin embargo, hay que distinguir entre el simbolismo del «cielo» (en Mc, «los cielos», forma plural y articulada) y el del monte: «El cielo» designa la morada de Dios, es decir, simboliza la excelencia e invisibilidad de la esfera divina y, de ahí, la trascendencia de Dios.

[5] H. Traub, «Ouranós», en *TWNT*, V, pp. 509-522.

[6] Cf. Is 65,7; Jr 3,6.23; Os 4,13 (W. Foerster, «Oros», en *TWNT*, V, pp. 478-487).

[7] G. Lüderitz, «Rhetorik. Poetik, Kompositionstechnik im Markusevangelium», en A. H. Cancik (ed.), *Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium*, Tubinga, 1984, pp. 190s: «También la configuración local es, a menudo, simbólica ... En el Evangelio de Marcos, el monte es el lugar para un acontecimiento 'elevado'.»

«El monte», figura terrena, cuando está en relación con Jesús, denota la esfera divina en contacto con la historia humana. Se descubre a menudo la oposición a los dos montes peculiares del judaísmo: el monte Sión, lugar del templo, y el monte Sinaí, lugar de la promulgación de la Ley y de la constitución del pueblo [8].

Por eso en «el monte» se realizan acciones de gran significado, que están en conexión con la esfera divina. En Mt 5, 1s, Jesús, que va a promulgar el código de la nueva alianza, sube al monte como Moisés al Sinaí y habla desde el monte como hizo allí Dios. Se tiene, pues, la figura del Hombre-Dios que promulga su propia alianza (cf. Mt 26,28: «ésta es la sangre de la alianza mía»). Pero, en oposición a la del Sinaí, esta alianza está destinada a toda la humanidad.

En Mc 3,13 (par. Lc 6,12), Jesús sube al monte para constituir el nuevo Israel, representado por los Doce, en paralelo con la formación del antiguo pueblo en el monte Sinaí [9]. Como en Mt 5,1s, la subida al monte como Moisés y la actuación desde el monte con autoridad divina, dibujan en Mc 3,13ss la figura del Hombre-Dios [10].

En Jn 6,3, una vez «atravesado el mar» (6,1), figura del éxodo y de la liberación de la opresión de Egipto, en ocasión de la Pascua de los judíos (6,4), Jesús sube al monte y se queda sentado allí: va a proponer su alternativa, el principio fundacional de la nueva humanidad: la solidaridad por el amor. Los discípulos están en el monte con Jesús: la esfera de Dios está abierta. Después del reparto de los panes, cuando se proponen hacerlo rey, Jesús sube de nuevo al monte, solo (6,15). Se notará el paralelo con Moisés; con motivo de la alianza, éste subió al monte dos veces: la primera vez, aunque llegó él solo a la presencia de Dios, subió acompañado por los notables (Éx

[8] *Ibidem*, nota 65: «Monte» despierta asociaciones, por ejemplo, Éx 19; 1 Re 19.

[9] Cf. Mateos, *Los Doce*, pp. 60 y 63s.

[10] Stock, *Boten aus dem Mit - Ihm - Sein*, Roma, 1975, pp. 8-11.

24,1-2.9.12); la segunda, después de la idolatría del becerro de oro, subió solo (Éx 34,3).

Un caso semejante se verifica en Mc 6,46 y Mt 14,23, donde Jesús, ante la incomprensión de los discípulos en el episodio de los panes (cf. Mc 6,52), sube al monte a orar.

En Mc 9,3 par., la excelencia e importancia de la revelación a los discípulos que va a verificarse explican la denominación «un monte alto» para el de la transfiguración. En Mt 28, 16, el encargo de la misión universal se hace también en «el monte», situado en Galilea, tierra fronteriza con el mundo pagano.

La denominación «el monte de los Olivos» (Mc 11,1; 13,3; 14,26) es restrictiva; su conexión particular con Jerusalén muestra que, en este caso, el contacto de la esfera divina con la humana concierne solamente a Israel (cf. Zac 14,4) y, en particular, al templo (Mc 13,3: «Mientras estaba él sentado en el monte de los Olivos, enfrente del templo») [11].

Marcos distingue «el monte» y «el monte de los Olivos», ambos en relación con Jesús, de otros «montes»: los de Gerasa (5,5.11), el de Jerusalén (11,23). Los de Gerasa podrían aludir a un culto pagano, y el plural «montes», a una pluralidad de dioses; el de 11,23, «el monte ese», designa el monte del templo, es decir, la institución judía en cuanto teocrática, aunque hubiese perdido todo derecho a asumir tal carácter.

El «monte altísimo» de la tercera tentación de Jesús (Mt 4,8) indica la soberbia del poder (Satanás), que pide el homenaje de Jesús, arrogándose la suprema condición divina.

El origen de estos símbolos, el cielo y el monte, se encuentra en la asociación instintiva de la excelencia con la altura.

[11] Foerster, «Oros», en *TWNT*, V, p. 480: el monte es un símbolo de fuerza/poder; de ahí que en el judaísmo se esperase que el monte de los Olivos, más alto que el del templo, desapareciese, y quedase el monte Sión como el más alto.

3. LA NUBE

La conexión de la nube con lo divino hunde sus raíces en el animismo primitivo, pero se consolida porque de ella depende la vida del hombre: de la nube procede la lluvia, viene el rayo, cae el granizo, se desata el diluvio destructor. Sobre todo los nubarrones, que sumergen la tierra en las tinieblas, tienen un efecto sobrecogedor [12].

En el AT, el símbolo de la nube se utiliza ampliamente: ya en el canto de Débora la aparición de Yahvé se presenta como una tempestad (Jue 5,4s); lo mismo en Sal 18. Yahvé aparece en las nubes (Ez 1,14); la nube es la orla de su manto que llena el templo (1 Re 8,10s; Ez 10,3s); la nube es su carro (Is 19,1; Sal 104,3).

Dios se manifiesta veladamente en la nube (cf. Gn 9,13ss). Esa clase de manifestación es uno de los rasgos característicos de la historia del éxodo: «La columna de nube» sirve para indicar el camino (Éx 13,21s), y en el momento del paso del mar se interpone entre Israel y el enemigo, para proteger al pueblo y aterrorizar al perseguidor (Éx 14,19ss). Acompaña a los israelitas durante todo el viaje por el desierto (Num 14, 14) y, a cada revelación particular, desciende sobre la tienda de la reunión (Éx 33,9s) [13].

En el monte Sinaí, la nube oscura posada sobre la cima, y recorrida por relámpagos o asociada al fuego, hace visible, escondiéndola al mismo tiempo, la presencia de Yahvé [14]. En Is 4,5 se promete la misma presencia para el tiempo final.

En los evangelios aparece la nube como símbolo de la presencia de Dios en la escena de la transfiguración, donde cubre con su sombra (Mc 9,7 par.) [15]. No quiere decir el texto que la nube proyecte su sombra sobre los que se encuentran fuera de ella, sino que ella envuelve a Dios y a lo que le per-

[12] A. Oepke, «Nephelê», en *TWNT*, IV, pp. 906-912.
[13] Cf. Éx 40,34; Lv 16,2; Dt 31,25, etc.
[14] Éx 19,16; 24,15ss; Sal 77,18; 78,14; 99,7, etc.
[15] Cf. Éx 24,15ss; 40,35.

tenece, en este caso a Jesús. Los discípulos se encuentran fuera de ella, puesto que los tres sinópticos dicen que la voz celeste se dirige a ellos «desde la nube». En Lc 9,34, los discípulos se asustan cuando Jesús y los que están con él entran en la nube. Mt 17,5 dice que la nube era «luminosa», expresando así el aspecto sereno del encuentro con Dios, típico del NT, aunque la presencia divina asusta a los discípulos (Mt 17,6).

«Llegar entre nubes» (Mc 13,26 par.), «entre las nubes del cielo» (14,62 par.; cf. Dn 7,13), significa una manifestación histórica del Hombre en su condición divina. En el relato de la ascensión (Hch 1,9), «ser ocultado por la nube» significa de nuevo la entrada de Jesús en la esfera divina. Como la nube solamente oculta la figura, podrá seguir la relación personal de Jesús con los discípulos.

Resumiendo, puede decirse que el uso en los evangelios del símbolo «la nube» no difiere mucho del que se hacía en las culturas circunstantes, pero la referencia a Jesús le da un nuevo sentido. La nube se convierte en símbolo de la presencia del Padre.

4. EL AGUA

El agua, elemento indispensable para la vida, es uno de los símbolos arquetípicos. En el AT se menciona el agua potable, necesidad vital para el hombre y el ganado, pero también para la vegetación [16]. Por ello, el agua se considera un don benéfico de Yahvé. En el desierto, él proveyó milagrosamente de agua, hecho que se recuerda una y otra vez [17]. En la promesa de la tierra [18], es de importancia decisiva la abundancia de agua. El agua es así factor de vida. Por eso la sequía es uno de los grandes castigos [19].

[16] Éx 23,25; 1 Sam 30,11s; Gn 24,11-20; Dt 11,11; 1 Re 18,41-45.
[17] Éx 7,5s; Dt 8,15; Sal 78,15s; 74,15, etc.
[18] Nm 24,7; Dt 8,7; 11,11.
[19] 1 Re 17; Jr 14.

Pero el agua tiene un segundo aspecto, no ya vivificante, sino destructor, tanto en el ímpetu de las olas del mar como en la violencia de los torrentes o la crecida de los ríos. De ahí que Dios pueda usar el diluvio o las aguas torrenciales para aniquilar a sus adversarios [20]. En el mundo judío, el abismo de las aguas, en particular el mar, era símbolo del reino de la muerte [21].

Junto con la sangre y el fuego, el agua se usaba en todo el mundo antiguo como medio de purificación. Para el tiempo final de Israel, los profetas esperaban que Dios rociase la tierra y el pueblo con un agua purificadora, que eliminaría la idolatría e infundiría un espíritu nuevo en su interior [22]. El agua se convierte en un símbolo del Espíritu de Dios, que limpia y elimina el mal.

En los evangelios se conservan ambos sentidos simbólicos del agua, destructor y vivificante; de ahí la figura del doble bautismo, el de Juan y el de Jesús (Mc 1,8 par.). El verbo griego *(baptizô)* que traducimos por «bautizar» tiene dos significados: «sumergir/hundir» y «mojar/empapar», según que el elemento líquido tenga contacto exterior o interior con un objeto. Si el contacto es exterior (objeto que penetra en el líquido y desaparece dentro de él), significa «sumergir», con posible connotación de muerte (agua destructora); si el contacto es interior (líquido que penetra en el objeto y desaparece dentro de él), significa «infundir/mojar/empapar», como la lluvia, con posible connotación de vida (agua fecundante).

El simbolismo del agua destructora es el que estaba en la base del bautismo de Juan. La desaparición del hombre bajo el agua simbolizaba la muerte, en este caso la muerte a su pasado, como si éste quedase sepultado en el agua. En otro sentido, Jesús habla de su bautismo refiriéndose a su muerte y a la de sus seguidores (Mc 10,38s; Lc 12,50).

[20] Gn 6-8; Éx 14s; Is 8,5-8.
[21] Ez 26,19s; Sal 18,5s; 69,3; Jon 2,3s; Job 26,5s.
[22] Is 44,3; Ez 26,25ss; Zac 13,1s.

El simbolismo del agua vivificante como la lluvia se encuentra en la frase «bautizar con Espíritu Santo», la vida divina, que ya en los profetas era simbolizada por el agua [23].

Asumiendo el lenguaje simbólico de los profetas, el Evangelio de Juan hace del agua el gran símbolo del Espíritu. La infusión de vida por el agua/Espíritu se compara a un nuevo nacimiento, que permite entrar en el reino de Dios (Jn 3,5). El manantial de Jesús (4,6.14), del que procede el agua del Espíritu, sustituye al pozo de Jacob, figura de la Ley (4,12). El agua del Espíritu es agua viva que apaga la sed del hombre; es factor personalizante por convertirse en manantial interior que fecunda su ser (4,14).

Hay dos piscinas en el Evangelio de Juan: una en el episodio del paralítico (Jn 5,7), piscina cuya agua agitada representa la vana esperanza de curación; la segunda, en el del ciego de nacimiento (9,7), la piscina de Siloé (el Enviado), que alude a Is 8,6: «el agua de Siloé que corre mansa», oponiéndose así a la anterior. El agua de la piscina del Enviado (Jesús) es símbolo del Espíritu. En Jn 7,37-39, el agua se identifica explícitamente con el Espíritu, que brota de Jesús traspasado en la cruz (19,34), momento de la manifestación de su gloria (7,39). También en el Apocalipsis «el agua de la vida» (21,6; 22,1.17) es símbolo del Espíritu.

En otras ocasiones, la mención del agua puede aludir al éxodo de Egipto, cuyo rasgo más característico fue el paso del Mar Rojo; el agua se convierte así en símbolo de una liberación por la violencia. Esta alusión se encuentra en el episodio del niño epiléptico (Mc 9,14-29 par.), figura del pueblo oprimido, a quien el espíritu inmundo (la ideología fanática de violencia; véase cap. V, § 6) lleva a la destrucción incitándolo a la revuelta armada (Mc 9,22: «muchas veces lo ha tirado al fuego y al agua para acabar con él»; véase cap. III, § 17).

[23] «Derramar»: Jl 3,1s; Is 44,3; Zac 12,10; «infundir»: Ez 39,29.

Un caso parecido se da en Jn 5,7, donde aparece el agua de la piscina, que periódicamente se agita («Señor, no tengo un hombre que, cuando se agita el agua, me meta en la piscina»); el uso del verbo «agitarse» (gr. *tarássomai)*, empleado en el NT solamente para personas y en particular para designar las revueltas populares, hace ver que el pueblo oprimido, representado por el paralítico, cifraba su esperanza de salvación en la subversión política.

5. EL FUEGO

La historia de las religiones y de las culturas muestra la gran importancia que los hombres han atribuido siempre al fuego, tanto en un sentido positivo como negativo, como dador o destructor de vida. Se le ve como una fuerza de la naturaleza que da vida al hombre, pero que es imprevisible y a la que hay que temer. Pero se le tiene también como un logro humano, encendido y mantenido por el genio del hombre.

En el mundo que circundaba al AT y al judaísmo, el culto del fuego de la religión persa fue de particular importancia. El fuego, principio de bien, era el protector del orden divino de la vida. Entre los griegos, el fuego se usaba para purificar. En la filosofía, era uno de los cuatro elementos; para Heráclito, el elemento básico del universo.

En el AT, el rayo es «el fuego de Dios» (2 Re 1,12). El fuego es medio de purificación [24]. En el culto, el fuego sacrificial se usaba para quemar ofrendas en el altar e incienso en el incensario [25].

Como Yahvé estaba presente en medio de su pueblo como juez que libera y castiga, el fuego que lo acompañaba se hizo expresión de dos aspectos diferentes de su actividad. En primer lugar, era señal del juicio divino [26]; en segundo lugar, del

[24] Cf. Lv 13,52; Nm 31,32; Is 6,6.
[25] Lv 1,7ss; 3,5; 6,9ss; 16,12s.
[26] Gn 19,24; Éx 9,24; Lv 10,2; Nm 11,1; 2 Re 1,10; Am 1,4.7.

favor divino, al mostrar Dios por medio del fuego su aceptación de un sacrificio [27]. Era también señal de la guía de Dios, como aparece en las columnas de fuego y de nube en el éxodo [28]. Yahvé habló desde el fuego [29].

Se define a Yahvé mismo como un fuego devorador [30], por el celo ardiente con que vigilaba sobre la obediencia a su voluntad. También su palabra se describe como fuego que devora (Jr 23,29). Se aparece rodeado de fuego [31]. El fuego es uno de sus servidores, un instrumento suyo [32], símbolo de la santidad de Yahvé como juez del mundo, y también de su gloria y su poder [33]. Según Dn 7,10, un río de fuego sale de debajo del trono de Yahvé.

En el período después del exilio se esperaba que Yahvé aparecería para llevar la historia a su consumación, y fuego sería la señal anunciadora del día de Yahvé (Jl 2,30). Los enemigos de Yahvé serían destruidos por el fuego y la espada [34]. Según Is 66,24, el fuego que destruye a los enemigos de Dios es inextinguible.

En los evangelios, el fuego aparece como un símbolo del juicio mesiánico en boca de Juan Bautista, Mt 3,11 (par. Lc 3,9): «ése os va a bautizar con Espíritu Santo y fuego» [35]. En Mateo y Lucas (no en Marcos ni en Juan), Juan Bautista, que sigue en las categorías del AT, piensa que el Mesías va a destruir a sus adversarios; el Espíritu Santo es el don que hará a sus partidarios; el fuego, la destrucción de sus enemigos.

Esta actitud del Bautista lo pone en relación con el profeta Elías, llamado «el profeta de fuego» [36], bajo cuyos rasgos es descrito Juan (Mt 3,4: «iba vestido de pelo de camello, con una correa de cuero a la cintura»; cf. 2 Re 1,8). En Lucas se anuncia ese carácter de Juan antes de su concepción (1,17: «El precederá al Señor con el espíritu y fuerza de Elías»).

[27] Gn 15,17; Lv 9,23s; Jue 6,21; 1 Re 18,38, etc.
[28] Éx 13,22; Nm 14,14.
[29] Dt 4,12.15.33.
[30] Dt 4,24; 9,3; Is 33,14.
[31] Gn 15,17; Is 4,5; Ez 1,27.
[32] 1 Re 19,11s; Sal 50,3; 104,4.
[33] Éx 24,17; Is 6,1-4; Ez 1,27s.
[34] Is 66,15ss; Ez 38,22; 39,6; Mal 4,1.
[35] Cf. Mt 3,10.12; Lc 3,16.17.

En boca de Jesús, el fuego es símbolo de destrucción; en los pasajes que lo mencionan se usa a menudo un lenguaje arcaico, y se concibe a modo de castigo: en realidad, los evangelistas, siguiendo el estilo del AT, expresan como acción divina lo que es responsabilidad humana. Pero Jesús no aplica los dichos sobre el fuego a sus enemigos, sino a los falsos miembros de su comunidad (Mt 7,19; 13,12; 18,8s; Jn 15, 16) o a los que, sin haberlo conocido, no tienen compasión de su prójimo (Mt 25,41).

Equivalente del fuego es «la gehenna», que designaba el quemadero de basuras de Jerusalén, situado en el valle de Hinnón. En Mc 9,43.45.47, «ser arrojado al quemadero» está en oposición a «entrar en la vida» o «en el reino de Dios»; es, pues, símbolo de la muerte definitiva.

Solamente en Lucas adquiere el fuego un carácter positivo. Así en 12,49s: «Fuego he venido a lanzar a la tierra, y ¡qué más quiero si ya ha prendido!» Contra la expectación de Juan Bautista, no se trata de un fuego destructor ni de juicio, sino, teniendo en cuenta el simbolismo de Lucas, del fuego iluminador y enardecedor del Espíritu; de hecho, en Pentecostés el Espíritu se manifiesta en forma de lenguas de fuego (Hch 2,3).

El fuego concebido como juicio o castigo divino aparece cuando los hijos de Zebedeo quieren que Jesús les permita pedir que el fuego del cielo (el rayo) caiga sobre los samaritanos (Lc 9,45); como Juan Bautista, están en la línea violenta de Elías (cf. 2 Re 1,10.12).

Por eso la mención del fuego o de palabras relacionadas con él alude con frecuencia en los evangelios al espíritu violento

[36] Eclo 48,1.3.9; 1 Re 19,10.14; 2 Re 1,10.12.14.

del antiguo profeta. Así en Marcos, en el episodio de la suegra de Pedro (1,29-31), la «fiebre», palabra que en griego es de la raíz «fuego» *(pyr, pyretós)*, y que en el texto no es llamada enfermedad ni se dice que Jesús la cure, sino que ella se marcha (Mc 1,31: «Se le quitó [lit. "la dejó"] la fiebre»), representa el espíritu reformista violento de los círculos con que Pedro se relaciona.

En el episodio del niño epiléptico, que representa la desesperación de la multitud (véase cap. III, § 17), el niño/multitud se siente impulsado por el espíritu inmundo (figura del fanatismo violento) a tirarse «al fuego», es decir, a combatir a los opresores con la violencia, lo que no lo llevaría más que a su propia destrucción (Mc 9,22).

En el Apocalipsis, «el lago de fuego y azufre» es el símbolo de la desaparición definitiva (cf. Ap 14,10). De hecho, a él son arrojados personajes que no son más que símbolos, como «la Fiera» (el poder del Estado perseguidor), su profeta (el cuerpo propagandístico del poder) (Ap 19,20s), el diablo (20,10) e incluso la Muerte misma y el Abismo (20,14).

6. LA BODA, EL ESPOSO

En el AT, la relación de Dios con el pueblo, presentada al principio en clave jurídica como alianza o pacto bilateral [37], se expresó en los profetas con el símbolo conyugal, concibiendo la relación entre Dios y el pueblo como mutuo amor y fidelidad [38]. Por otra parte, el fracaso de la alianza/boda llevó a la idea de una nueva alianza definitiva [39].

Proyectando al pasado la formulación de los profetas, en la literatura rabínica se celebra el pacto del Sinaí como los esponsales de Yahvé con Israel. El Cantar de los Cantares se

[37] Ex 19 y 24; cf. Dt 29 y 30; Jos 24.
[38] Is 49,14-26; 54; 62; Jr 2; Ez 16; véase cap. II, § 11.
[39] Jr 31,31-34; 33,14-22; Ez 36,20-32.

interpreta viendo a Dios en la figura del esposo y a Israel en la de la esposa. También era común entre los rabinos la expectación de que en los días del Mesías se renovase definitivamente el pacto entre Dios y el pueblo y tuviese lugar el verdadero banquete de boda.

Nada tiene, pues, de extraño que los evangelistas utilicen el símbolo de la boda y las figuras del esposo y la esposa para describir la nueva relación que, a través de su persona, establece Jesús entre los hombres y Dios. Tanto la nueva comunidad en la historia (Mt 22,1-14 par.) como la realidad del mundo futuro (Mt 25,1-13) se describen como un banquete de boda.

La función divina de Esposo se atribuye al Mesías, Jesús, como en Mc 2,19: «¿Es que pueden ayunar los amigos del novio/esposo mientras el novio está con ellos?» De modo parecido, en Jn 3,29, donde Juan Bautista se refiere a la afluencia de pueblo a Jesús: «El que se lleva a la esposa es el esposo» (cf. Mt 9,14-17; Lc 5,33-39). En relación con su papel de esposo está la designación de Jesús como «varón/hombre adulto» (Jn 1,30).

También la expresión «quitar la sandalia» (Mc 1,7 par.; Jn 1,27), usada por Juan Bautista, está basada en los usos matrimoniales judíos. Cuando un hombre moría sin hijos, hecho considerado como afrentoso, el pariente más próximo debía tomar a la viuda por esposa para dar hijos al difunto; en caso de no hacerlo, la mujer misma o cualquier otro pariente podía quitarle el derecho, usando el gesto simbólico de «quitarle la sandalia». Con su dicho (Mc 1,7: «yo no soy quién para agacharme y desatarle la correa de las sandalias»), Juan Bautista reconoce que sólo Jesús tiene derecho a desempeñar el papel de esposo [40].

Juan Bautista expresa su alegría al escuchar la voz del

[40] P. Proulx-L. Alonso Schökel, «Las sandalias del Mesías-Esposo», en *Biblica*, 59 (1978), pp. 1-37.

Esposo (Jn 3,29: «El amigo del esposo, que se mantiene a su lado y lo oye, siente gran alegría por la voz del esposo»; cf. Jr 33,10s) y anuncia la fecundidad de la nueva alianza/boda (Jn 3,30: «A él le toca crecer, a mí menguar»).

La escena de Betania, en la que María, hermana de Lázaro, unge los pies de Jesús, es una prefiguración nupcial (véase *infra,* § 7). La creación de la nueva comunidad (nueva Eva) en la figura de María Magdalena se hace al pie de la cruz; nace del costado de Jesús por la efusión del agua/Espíritu que sale de él, el nuevo Adán (Jn 19,34). La nueva pareja, origen de la humanidad nueva, aparece en el huerto/jardín como la pareja primordial en el Paraíso (Jn 20,11-18; véase cap. III, § 12).

En el Evangelio de Juan, la boda de Caná es figura de la alianza antigua, a la que pertenece la madre de Jesús, pero no él ni sus discípulos (Jn 2,1s; véase cap. VI, § 2, *c)*. La madre representa al pueblo fiel de la antigua alianza, como esposa de Dios (véase cap. II, § 11). Hace notar a Jesús la falta de vino/amor (2,3), esperando que el Mesías ponga remedio a la situación. Jesús anuncia la inauguración de una nueva boda/alianza, en la que él dará el vino del amor/Espíritu (2,4).

La imagen de la esposa como símbolo de la comunidad aparece en todo su esplendor en el Apocalipsis, que reúne todas las espléndidas metáforas de las bodas mesiánicas (19, 7ss); la esposa es la nueva ciudad de Dios (21,2).

7. EL PERFUME

En los evangelios, el perfume aparece ante todo en los episodios que describen una unción. En la unción de Betania, «el perfume» se encuentra en Mc 14,3.4.8; Mt 26,7.12; Jn 12,3.5. En Juan y Lc 7,37.38.46 se ungen los pies de Jesús; en Mt y Mc, la cabeza.

El perfume como símbolo del amor de la esposa al esposo tiene su origen en el Cantar de los Cantares (Cant 1,12: «Mientras el rey [= el esposo] estaba en su diván [Jn 12,2: «reclinado»], mi nardo despedía su perfume»). El tema de los cabellos, asociado al del perfume en Jn 12,3 y Lc 7,37s, se encuentra en Cant 7,6: «Con tus trenzas cautivas a un rey.»

En la escena descrita en Jn 12,1-8, el perfume que derrama María es, pues, símbolo del amor de la comunidad por Jesús, que responde al amor que él le ha mostrado comunicándole la vida (Lázaro). Al secarle los pies con el pelo, en el cual queda cautivado el esposo (Cant 7,6), se insinúa el amor con que corresponde Jesús a los suyos.

En esta escena de simbolismo nupcial, la frase final: «la casa se llenó de la fragancia del perfume» (Jn 12,3), contrasta con Jr 25,10 (LXX): «haré cesar la voz alegre y la voz gozosa, la voz del novio y la voz de la novia, la fragancia del perfume y la luz de la lámpara». Con Jesús, el esposo, ha vuelto la alegría que llenó a Juan Bautista (Jn 3,29); existe de nuevo la fragancia del amor.

En Cant 1,3 (LXX) el perfume se identifica con el esposo: «La fragancia de tus perfumes supera todos los aromas, perfume derramado es tu nombre (= tu persona), por eso las doncellas se enamoran de ti.» La casa entera, la comunidad, se llena de la fragancia del Espíritu, amor recibido de Jesús y devuelto a él, vínculo de unión entre los discípulos. El Espíritu es perfume por ser vida e inmortalidad, oponiéndose al hedor que temía Marta de su hermano muerto (Jn 11,39).

Lo mismo se aplica a la escena de Mc 14,3-9 (par. Mt 26, 6-13), donde entra en la casa una mujer y unge la cabeza de Jesús, que está reclinado (cap. III, § 9). Marcos añade la precisión del «perfume de nardo auténtico de mucho precio», que lo pone en paralelo con Jn 12,3. En ambos casos, la unión del perfume, símbolo del amor, con el adjetivo «auténtico», que significa también «fiel», representa el amor que nunca se desmiente (cf. Jn 1,14). En la escena de Marcos, la entrega total del amor se simboliza «quebrando el frasco» para derramarlo en la cabeza de Jesús.

8. EL VINO

A diferencia de Juan Bautista (Lc 1,15), Jesús bebía vino (Mt 11,19; Lc 7,33): mientras el esposo esté presente es tiempo de fiesta (Mc 2,18-20 par.).

El vino nuevo simboliza la novedad que trae Jesús (Mc 2, 22 par.), que es incompatible con lo antiguo, con lo que ha sido válido hasta su día: «Nadie echa vino nuevo en odres viejos; si no, el vino reventará los odres y se pierden el vino y los odres. No, a vino nuevo, odres nuevos.» En Lc 5,39 se reconoce la dificultad de adaptarse a la nueva realidad: «Nadie, acostumbrado al de siempre, quiere uno nuevo, porque dice: "Bueno está el de siempre".»

Lo mismo que el perfume, el vino como símbolo del amor entre esposo y esposa tiene sus raíces en el Cantar (Cant 1,2: «Son mejores que el vino tus amores», en paralelo con los perfumes; 7,10: «Tu boca es vino generoso»; 8,2: «Te daría a beber vino aromado», etc.). Aparece este simbolismo en la escena de Caná (Jn 2,1-11), donde el vino, símbolo del amor, representa el Espíritu, que será dado en la hora de la muerte de Jesús (Jn 2,4: «mi hora») [41].

En los relatos de la Cena, el término «vino» no aparece ni en los sinópticos ni en Pablo. De todos modos, es obvio que la copa que reparte Jesús contenía vino, como se deduce de la perífrasis «el fruto de la vid» (Mc 14,25 par.). La copa, o su contenido el vino, que simbolizan el derramamiento de la sangre de Jesús, denotan también su amor, que no se desdice ni ante la muerte.

9. LA LUZ

La pareja de términos antitéticos «luz» y «tiniebla» o los equivalentes de ésta, «noche», «oscuridad», forman una oposición arquetípica común a todas las literaturas y se encuentra también en el hablar cotidiano. No es extraño que estos términos aparezcan en los evangelios, como antes en las literaturas hebrea y griega, cargados de sentido simbólico.

[41] Ya en antiguos documentos se ve que en la contraposición del agua y el vino se representa la obrada por Jesús entre la Ley y el Espíritu, cf. H. Seesemann, «Oinos», en *TWNT*, V, pp. 163-167.

En la literatura griega clásica, «la luz», en contraste con «las tinieblas» o «la noche», significó en sentido figurado la esfera del bien, mientras las malas acciones se decían tener lugar en las tinieblas. Platón comparó la idea del bien con la luz del sol [42], y, al entrar en la esfera del conocimiento, «la luz» adquirió nuevas connotaciones.

Por otra parte, dada la necesidad de la luz para la vida, «estar en la luz» llegó a significar simplemente «vivir», mientras estar en el Hades, el reino de la muerte, equivalía a estar en las tinieblas [43].

En el AT se presenta a menudo la luz como una especie de atributo de Dios: luz es su vestidura (Sal 104,2: «Te vistes de belleza y majestad, la luz te envuelve como un manto»). La cercanía y presencia de Dios están indicadas por luz (Éx 13, 21s: la columna de fuego; Dn 2,22: «la luz habita en él»; Hab 3,4: «su esplendor era como la luz»; Is 60,19s: «Será el Señor tu luz perpetua»).

En particular, la actitud favorable de Dios se compara a la luz del rostro, imagen de la sonrisa y símbolo del favor divino (Sal 4,7: «¿Quién podrá darnos la dicha, si la luz de tu rostro ha huido de nosotros?»; 44,3: «No fue su espada la que ocupó la tierra, ... sino tu diestra y tu brazo y la luz de tu rostro»; 89,16: «Dichoso el pueblo que sabe aclamarte: caminará, Señor, a la luz de tu rostro»). Es un rasgo de la manifestación divina más que del ser de Dios.

Para el hombre, la luz de Dios significa salvación, es decir, guía y vida (Sal 27,1: «El Señor es mi luz y mi salvación: ¿a quién temeré?»). Por eso los malvados van a tientas en la oscuridad (Prov 4,19: «El camino de los malvados es tenebroso,

[42] *Rep.* 507e-509b.

[43] Cf. C. Brown, «Phôs», en *DNTT*, II, pp. 490s.

y no saben dónde tropezarán»), y también después de la muerte los rodeará la tiniebla (Sal 49,20): «Irá a reunirse con sus antepasados, que no verán nunca la luz»). El justo, en cambio, goza de la luz de la vida (Sal 97,11: «Amanece la luz para el honrado y la alegría para los hombres sinceros»; 112,4: «En las tinieblas brilla una luz para los honrados»; Prov 4,18: «La senda de los honrados brilla como la aurora, se va esclareciendo hasta que es de día»; 13,9: «La luz de los honrados es alegre, la lámpara de los malvados se apaga»).

En Isaías, la salvación se describe a menudo con la metáfora de la luz. Así, Is 2,4s: «[Dios] será el árbitro de las naciones, el juez de pueblos numerosos. De las espadas forjarán arados, de las lanzas, podaderas ... Casa de Jacob, ven, caminemos a la luz del Señor»; 42,16: «Conduciré a los ciegos por el camino que no conocen ... Ante ellos convertiré la tiniebla en luz, lo escabroso en llano»; 60,2s: «Mira: las tinieblas cubren la tierra; la oscuridad, los pueblos; pero sobre ti [Jerusalén] amanecerá el Señor, su gloria aparecerá sobre ti, y caminarán los pueblos a tu luz, los reyes al resplandor de tu aurora»; 60,19s: «Ya no será el sol tu luz en el día, ni te alumbrará la claridad de la luna; será el Señor tu luz perpetua y tu Dios será tu esplendor ... y se habrán cumplido los días de tu luto.»

La palabra de Dios se compara a la luz que guía al hombre (Sal 119,105: «Lámpara es tu palabra para mis pasos, luz en mi sendero»; Prov 6,23: «El consejo es lámpara y la instrucción es luz»; Sab 7,10 [de la sabiduría]: «Me propuse tenerla por luz, porque su resplandor no tiene ocaso»; 7,26: «Es reflejo de la luz eterna»).

Sólo en la luz de Dios ve el hombre la luz, es decir, sólo cuando Dios lo ilumina percibe la naturaleza de la realidad. «Vivir en la luz» equivale a obedecer los mandamientos de Dios. El que vive en la luz puede ser luz para los demás (Is 42,6 [del Servidor de Dios]: «Te he hecho alianza de un pueblo, luz de las naciones»; 49,6: «Te hago luz de las naciones, para que mi salvación alcance hasta el confín de la tierra»;

58,10 [las buenas obras son luz]; «Cuando partas tu pan con el hambriento ... brillará tu luz en las tinieblas, tu oscuridad se volverá mediodía»); la verdad de Dios irá adelante como «luz para las naciones» (Is 51,4: «De mí sale la ley, mis mandatos son luz de los pueblos»).

En Qumrán se radicalizó la oposición luz-tinieblas, probablemente por influjo de las religiones persas. Se creó un dualismo, donde «la luz» y «las tinieblas» representaban las esferas de los buenos y de los malos (cf. Prov 4,18s). «Los hijos de la luz», los miembros de la comunidad de Qumrán, estaban en conflicto con «los hijos de las tinieblas». Uno de los libros de la secta se titulaba: «Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas». Según ellos, esta confrontación en la historia correspondía a otra parecida en el mundo de los espíritus, donde había un Príncipe de la Luz y un Angel de las tinieblas [44].

Resumiendo: En el mundo griego, la luz simbolizaba la vida, el bien y el conocimiento de la verdad. En el AT, la trascendencia y la presencia de Dios; la luz de su rostro, su favor; es símbolo de vida y salvación, de alegría y seguridad; la palabra de Dios es luz porque guía al hombre; el hombre participa de esa luz y puede comunicarla, en particular con sus obras en favor de los demás.

En los evangelios, el simbolismo de la luz continúa el del AT. Así, la nube luminosa que aparece en la transfiguración (Mt 17,5: «Una nube luminosa los cubrió con su sombra») delata la presencia de Dios. También Jesús aparece radiante, señal de su condición divina (Mt 17,2: «Su rostro brillaba como el sol, y sus vestidos se volvieron esplendentes como la luz»; Mc 9,3: «sus vestidos se volvieron de un blanco deslumbrador»; Lc 9,29: «sus vestidos refulgían de blancos»).

La luz acompaña también la presencia de personajes que llegan de la esfera divina (Lc 9,30s: «Se presentaron dos hom-

[44] *Ibidem,* pp. 492s.

bres que conversaban con él: eran Moisés y Elías, que se habían aparecido esplendentes»; 24,4 [en el sepulcro]: «Se les presentaron dos hombres con vestiduras refulgentes»; cf. Hch 1,9: «Dos hombres vestidos de blanco») o de ángeles mensajeros (Mt 28,3: «Tenía aspecto de relámpago y su vestido era blanco como la nieve»).

Mateo aplica a Jesús el texto de Is 9,1 (Mt 4,16): «El pueblo que habitaba en tinieblas vio una luz grande; a los que habitaban en tierra y sombra de muerte una luz les brilló.» Siguiendo a Is 42,6 (dirigido al Servidor): «Te he hecho alianza de un pueblo, luz de las naciones», en Lc 2,32 Simeón proclama a Jesús «luz de las naciones»: «Una luz que es revelación para las naciones y gloria para tu pueblo, Israel.»

También los discípulos se describen como portadores de luz: Mt 5,14: «Vosotros sois la luz del mundo», trasladando a ellos lo que se decía de Jerusalén, lugar del templo, en Is 60,1-3: «¡Levántate, brilla, Jerusalén, que llega tu luz: la gloria del Señor amanece sobre ti!»; es la gloria de Dios, su amor de obra, la luz que ha de brillar en ellos (Mt 5,15: «Empiece así a brillar vuestra luz ante los hombres: que vean el bien que hacéis y glorifiquen a vuestro Padre del cielo»). La misión de los seguidores de Jesús es transmitir la luz divina que han recibido.

En Juan, el símbolo de la luz se encuentra en todo el evangelio. Para este evangelista, la luz es el resplandor de la vida, de la plenitud de vida contenida en el proyecto creador (1,4: «La Palabra/Proyecto contenía vida y la vida era la luz del hombre»); no existe para Juan, por tanto, una luz anterior ni diferente de la vida misma: la luz es la plenitud de vida, en cuanto puede ser deseada y conocida, y sirve de guía al hombre.

La luz de la vida, única luz verdadera, se opone a las falsas luces, en particular a la Ley, llamada «luz» en el AT (cf. Sab 18,4: «la luz incorruptible de la Ley») y en el judaísmo.

Por simbolizar la vida en cuanto se manifiesta y puede conocerse, la luz equivale metafóricamente a «la verdad». Para

el hombre, pues, la única verdad es la plenitud de vida contenida en el proyecto divino.

La luz/vida se encarna en Jesús, proyecto divino realizado (1,14: «Y la Palabra se hizo hombre»). Así, él es la luz del mundo, es decir, la vida que brilla e ilumina a la humanidad (8,12: «Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no caminará en la tiniebla, tendrá la luz de la vida»; 9,5: «Mientras esté en el mundo, soy luz del mundo»; 12,36: «Mientras tenéis luz, prestad adhesión a la luz, y así seréis partícipes de la luz»; 12,46: «Yo he venido al mundo como luz; así, nadie que me da su adhesión permanece en la tiniebla»).

Por contraste, la ausencia de luz (noche) significa la ausencia de Jesús; en la noche está el hombre que presenta obstáculo a la luz o no se deja iluminar por ella (3,2: «[Nicodemo] fue a verlo de noche»; 9,4: «Se acerca la noche, cuando nadie puede trabajar»; 11,9s: «Si uno camina de noche, tropieza, porque le falta la luz»; 13,30: «[Judas] tomó el trozo y salió en seguida; era de noche»; 21,3: «Salieron y se montaron en la barca, pero aquella noche no cogieron nada»).

La adhesión a Jesús se presenta como la opción por la luz/vida, contra la tiniebla/muerte. El rechazo de la luz procede del perverso modo de obrar (3,19: «Los hombres han preferido las tinieblas a la luz, porque su modo de obrar era perverso»), opuesto a «practicar la lealtad» (el amor leal; 3,21: «El que practica la lealtad se acerca a la luz»).

En el relato del Génesis, las tinieblas existen antes que la luz; por el contrario, en el Evangelio de Juan, la luz, que es la vida contenida en el proyecto divino, es anterior a la aparición de la tiniebla (1,5: «la luz brilla en medio de la tiniebla»), agente hostil que pretende sofocarla. La identificación de la luz con la vida muestra la equivalencia de tiniebla y muerte.

Resumiendo: En los evangelios, siguiendo la línea del AT, la luz es símbolo de la presencia y manifestación divina, especialmente en Jesús, y acompaña a los que pertenecen a la esfera de Dios. En oposición a la tiniebla significa liberación, vida y salvación, seguridad y alegría, verdad y generosidad.

10. LA TINIEBLA

Por oposición a la luz-vida, las tinieblas son símbolo de mal y de muerte, que puede especificarse en términos de opresión, como aparece en la misión del Servidor de Dios (Is 42, 6: «Para que saques a los cautivos de la prisión, de la mazmorra a los que habitan en tinieblas»; Is 49,9: «Para decir a los cautivos: "Salid"; a los que están en tinieblas: "Venid a la luz"»). Simbolizan también la injusticia (Is 59,9: «Por eso está lejos de nosotros el derecho y no nos alcanza la justicia: esperamos la luz, y vienen tinieblas; claridad, y caminamos a oscuras»). Este es el sentido que tienen las tinieblas en Mt 4,16, cita de Is 9,1: «El pueblo que habitaba en tinieblas vio una luz intensa; habitaban tierra de sombras, y una luz les brilló», o en Lc 1,79: «brillará ante los que viven en tinieblas y en sombra de muerte».

La oscuridad simboliza también el estado miserable del que carece de generosidad, del que no tiene amor y no comparte (Mt 6,23 par.: «Si eres tacaño, toda tu persona es miserable/está a oscuras»). En otras ocasiones, las tinieblas se hacen símbolo del fracaso definitivo del hombre, como lo expresa Mateo, usando un lenguaje arcaico (Mt 8,12: «En cambio, a los destinados al reino los echarán fuera, a las tinieblas»; 22,13: «Atadlo de pies y manos y arrojadlo fuera, a las tinieblas»).

Se mencionan las tinieblas que duran tres horas mientras Jesús está en la cruz (Mc 15,33 par.: «Al llegar el mediodía [la hora sexta], la tierra entera quedó en tinieblas hasta media tarde [la hora nona]»), aludiendo a Éx 10,21s, donde se dice que la oscuridad duró tres días: «El Señor dijo a Moisés: «Extiende tu mano hacia el cielo, y se extenderá sobre el territorio egipcio una oscuridad palpable». Moisés extendió la mano hacia el cielo, y una densa oscuridad cubrió el territorio egipcio durante tres días.» También se alude a Am 8,9s: «Aquel día —oráculo del Señor— haré ponerse el sol a mediodía, y en pleno día oscureceré la tierra; convertiré vuestras fiestas en duelo, vuestros cantos en elegías» (cf. Jr 15,8s, matanza en guerra). Se señala así la muerte de Jesús como acontecimiento liberador para la humanidad entera y, al mismo tiempo, como ruina de los opresores.

Es Juan el único evangelista que usa de manera sistemática el símbolo de la tiniebla. Esta no significa la mera ausencia de luz; tiene siempre un carácter maléfico y presenta dos aspectos:

a) Es una entidad activa y perversa que pretende extinguir la luz de la vida (Jn 1,5) e impedir así el conocimiento del proyecto de Dios sobre el hombre (1,4). La tiniebla se opone a la vida en cuanto puede conocerse como luz-verdad (cf. 1,7; 5,33); representa, por tanto, una antiverdad, una doctrina o ideología contraria al designio creador, que, al ser aceptada, sofoca en el hombre la aspiración a la plenitud de vida. El designio de Dios es la expresión de su amor al hombre: la ideología/tiniebla deforma la imagen de Dios, proponiendo un dios exigente, que no ama al hombre, sino que lo somete.

La tiniebla se identifica con «la mentira» (8,44), la ideología propuesta por el círculo de poder, que nace de la ambición de riqueza y afán de gloria humana. Pertenece a la tiniebla (12,35) o mentira la concepción de un Mesías dominador que usa la fuerza para implantar el reinado de Dios. Tal es la doctrina de los maestros de la Ley (12,24; cf. Mc 12,35-37 par.); con ella ciegan al pueblo (12,40), impidiéndole reconocer al Mesías en Jesús (12,34-37).

b) Se llama también «tiniebla» el ámbito de oscuridad o ceguera creado por su acción, donde el hombre se encuentra privado de la experiencia de la vida y no conoce el designio de Dios sobre él. De ahí las expresiones «caminar en la tiniebla» (8,12; 11,35), «permanecer en la tiniebla» (12,46). En Juan, la ceguera describe el efecto de la tiniebla en el hombre: impedirle la visión del amor de Dios y de su propio horizonte humano (5,3: «En ellos [los pórticos de la piscina] yacía una

muchedumbre, los enfermos: ciegos, tullidos, resecos»; 9,1: «Al pasar vio Jesús un hombre ciego de nacimiento»).

Resumiendo: «Estar en la tiniebla» es siempre símbolo de un estado de muerte en vida, que a menudo se concreta en la opresión: «La tiniebla» equivale a «la mentira», es decir, a cualquier ideología que impida al hombre aspirar a la plenitud.

11. SIMBOLISMO DE LOS NUMEROS

El valor y significado de los números en los evangelios recoge unas veces el simbolismo que se les atribuía comúnmente en la época y otras veces depende de alusiones a determinados pasajes del AT; finalmente, pueden simbolizar la nueva realidad de Jesús [45].

El Uno

La unicidad es propia de Dios y puede expresarse con el numeral «uno/único» (gr. *heis:* Mc 10,18; 12,29.32; Mt 23,9; 1 Cor 8,4.6, etc.) o con el adjetivo «solo/único» (gr. *monos:* Lc 5,21; Jn 5,44; 17,3, etc.). «Lo uno» designa en Juan la unidad que crea el Espíritu entre el Padre y Jesús (10,30), que ha de integrar también a los discípulos (17,1.21-23).

El Dos

Por alusión a Os 6,2: «en dos días nos dará vida», el dos puede ser símbolo de la comunicación de vida, y así se aplica

[45] Sobre el simbolismo de los números, cf. Auneau y otros, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles,* pp. 177s; L. Vaganay, «La mystique des nombres dans les quatre premiers chapitres de Matthieu», en *Revue des Sciences Religieuses,* 7 (1933), pp. 296-297; en la literatura judía: I. Abrahams, «Numbers», en *Encyclopedia Judaica,* VII, Jerusalén, 1972, cols. 1.254-1.261; de una manera más general: A. Warusfel, *Les nombres et leur mystère,* París, 1961.

a la estancia de Jesús con los samaritanos (Jn 5,40.43), a los que comunica el Espíritu (4,14). En cambio, deja pasar dos días sin ir adonde estaba Lázaro enfermo (11,6), porque éste, por ser discípulo, poseía ya la vida definitiva.

El Tres

En el AT, el número tres alude a la divinidad en Gn 18, 2: «[Abrahán] alzó la vista y vio a tres hombres de pie frente a él», en los que Abrahán reconoce a Dios.

Pero el tres indica sobre todo lo completo y definitivo (Is 6,3: el triple santo). Así, en Mt 4,1-11 y Lc 4,1-13, la triple tentación de Jesús compendia toda tentación. La triple negación de Pedro significa su renuncia total a ser discípulo (Mc 14,30 par.: «Hoy, esta misma noche, antes que el gallo cante dos veces, renegarás de mí tres») [46]. En el Evangelio de Juan, la triple negación queda reparada por la triple profesión de amistad con Jesús (Jn 21,15-17).

«Tres días» o «al tercer día» alude a Os 6,2: «al tercer día nos resucitará». En Mc 8,2, las multitudes paganas llevan tres días con Jesús; esto significa que ya le han dado su adhesión y han recibido de él la vida que supera la muerte. En las predicciones de la muerte-resurrección se usa constantemente la fórmula: «el tercer día (o "a los tres días") resucitará» [47]; más que una fecha precisa indica un breve lapso de tiempo y, en definitiva, la victoria inmediata de la vida sobre la muerte.

El Cuatro y sus múltiplos

En el mundo clásico, el significado simbólico del número cuatro se derivó de los cuatro puntos cardinales y las cuatro direcciones del viento, y también de las cuatro estaciones y de las correspondientes constelaciones: Tauro, Leo, Scorpio

[46] Cf. Mc 14,66-72 par.; Jn 13,38; 18,17.25.27.
[47] Mc 8,31 par.; Jn 2,1.19-21.

y Acuario, que aparecen en la mitología babilónica como poderosas figuras que sostienen el firmamento por sus cuatro esquinas. De ahí que el número cuatro simbolice la totalidad de la tierra y del universo [48].

El AT usa el número cuatro en el sentido tradicional, pero sin las connotaciones astrológicas. El cuatro simboliza así la totalidad y universalidad indeterminada o indefinida, en extensión espacial (los cuatro vientos/los cuatro puntos cardinales); véase Ez 1,5: «En medio de éstos [los relámpagos] aparecía la figura de cuatro seres vivientes»; 37,9: «Ven, aliento, desde los cuatro vientos, y sopla en estos cadáveres para que revivan»; Zac 2,10: «Yo os dispersé a los cuatro vientos —dice el Señor—»; 6,5 (de cuatro carros tirados por caballos, que expresan la omnipotencia de Dios, efectiva en todas direcciones): «Están al servicio del Dueño de todo el mundo y salen a los cuatro vientos»; Dn 8,8 (de los imperios): «[Al macho cabrío] se le rompió el cuerno grande y le salieron en su lugar otros cuatro orientados hacia los cuatro puntos cardinales.»

Los cuatro ríos del paraíso rodean las cuatro partes de la tierra en Gn 2,10ss: «En Edén nacía un río que regaba el parque y después se dividía en cuatro brazos, etc.» Los cuatro vientos o puntos cardinales se mencionaban con frecuencia, por ejemplo, en Is 11,12: «Congregaré a los desperdigados de Judá de los cuatro extremos del orbe», y en Jr 49,36: «Conduciré contra Elam los cuatro vientos, desde los cuatro puntos cardinales.»

Un múltiplo de cuatro, en particular «el cuarenta», se usa como número redondo para indicar una totalidad limitada; por ejemplo, una generación o la edad de una persona (Gn 25,20: «Cuando Isaac cumplió cuarenta años tomó por esposa a Rebeca»); indica repetidamente períodos de tiempo (Gn 7,4: «Haré llover sobre la tierra cuarenta días con sus noches») [49];

[48] Cf. E. D. Schmitz, «Téssares», en *DNTT*, II, pp. 688s.
[49] Cf. Gn 7,8; 8,6; Éx 24,18, etc.

se asocia con largos períodos de sufrimiento y con la duración de fases sucesivas del plan salvador de Dios. Cuarenta años duró la travesía del desierto (Ex 16,35: «Los israelitas comieron maná durante cuarenta años, hasta que llegaron a tierra habitada»). Cuatrocientos años equivalen a diez generaciones (Gn 15,13: «Tu descendencia ... tendrá que servir y sufrir opresión durante cuatrocientos años»).

Según estos datos, cuando en los evangelios aparece el número cuatro hay que preguntarse si indica alguna totalidad. Este es el caso de los «cuatro» portadores del paralítico, señalados únicamente por Marcos (Mc 2,3: «Llegaron llevándole un paralítico transportado entre cuatro»), que representan a la humanidad pagana que vive en el mundo entero. El manto de Jesús, que representa su reinado a través del Espíritu (véase cap. I, § 2), se divide en cuatro partes por estar destinado a la humanidad entera (Jn 19,23).

Lo mismo puede decirse del «cuarenta»: Jesús está en el desierto cuarenta días (Mc 1,13; Mt 4,2; Lc 4,2), en paralelo con los cuarenta años del éxodo de Israel; los «cuarenta días» representan así el tiempo del éxodo de Jesús, es decir, la duración de su vida pública. Después de la resurrección permanece con los discípulos también «cuarenta días», que indican el tiempo en que han de superar la prueba (Hch 1,3; cf. Dt 8,2).

«Cuatro mil», múltiplo de cuatro, señala que el éxodo liberador significado por el reparto del pan está destinado a toda la humanidad. Así, en Mc 8,9 par.: «Eran unos cuatro mil, y él los despidió»; cf. en 8,20 el número exacto: «Cuando partí los siete [panes] para los cuatro mil.»

El Cinco y sus múltiplos

El número cincuenta simboliza la comunidad del Espíritu; así aparece en el AT, donde los grupos de profetas se componen de «cincuenta hombres adultos» (1 Re 18,4: «[Abdías] cogió a cien profetas y los escondió en dos cuevas en grupos

de cincuenta»; cf. 18,13; 2 Re 2,7: «También marcharon cincuenta hombres de la comunidad de profetas»).

Por otra parte, en los Hechos de los Apóstoles, el Espíritu baja sobre los discípulos de Jerusalén el día «quincuagésimo», significado de la palabra «Pentecostés» (Hch 2,1-4).

En Mc 6,38 par. son cinco los panes distribuidos por Jesús, y los reciben cinco mil «hombres adultos» (la misma denominación figurada usada para los profetas del AT, que indica la plenitud humana que produce el Espíritu); así se lee en Mc 6,44 par.: «Los que comieron los panes eran cinco mil hombres adultos», señalando que el Espíritu/amor se ofrece y se recibe con el pan (cf. Jn 6,33).

El Seis

En relación con el «siete», que simboliza la totalidad determinada, el seis es a menudo el número de lo incompleto. Unas veces lo incompleto equivale a lo ineficaz, como aparece en Jn 2,6, donde las seis tinajas están vacías, significando que, a pesar de sus promesas, la purificación ritual de la religión judía no restablecía la relación con Dios; otras veces lo incompleto es aquello que espera y anuncia lo completo: así, «la hora sexta» describe la entrega de Jesús en su aspecto de muerte (Jn 19,34), pero que ha de culminar en la resurrección; «el día sexto» es el de la actividad de Jesús, que ha de terminar con la creación del hombre (Jn 12,1) [50]. Las seis fiestas que aparecen en el Evangelio de Juan [51] anuncian la Pascua definitiva, en la que se comerá la carne del Cordero de Dios (19,28-30) [52].

[50] Cf. Mc 9,2; Mt 17,1.
[51] Jn 2,13; 5,1; 6,4; 7,1; 19,22; 11,55.
[52] Cf. 19,31: «el día solemne».

El Siete

El significado cualitativo dado al número siete en toda la historia de las religiones puede tener su explicación en el asombro sentido en los orígenes por la regularidad del paso del tiempo en períodos de siete días, siguiendo las cuatro fases de la luna y, secundariamente, por otras observaciones astronómicas [53].

Parece que el hombre primitivo no percibía el tiempo como una secuencia lineal y sólo lo aprehendía como períodos; por eso el «siete» se convirtió en símbolo del período pleno y perfectamente completo. En Babilonia, el siete era sinónimo de plenitud, totalidad; lo mismo en hebreo, siete denota plenitud (Prov 3,10: «y tus graneros se colmarán [lit. "se llenarán siete"] de grano»). Consecuentemente, el siete es también el símbolo de la perfección.

El AT adoptó muchos de los significados simbólicos del número siete: es el número de lo completo, de la totalidad determinada o definida; de ahí el «sábado», que indica el descanso que sigue a la creación acabada; las fiestas que duraban siete días (Lv 23,34: «Comienza la fiesta de las Chozas, dedicada al Señor, y dura siete días»); la completa purificación se efectuaba con una séptuple aspersión de sangre (Lv 16,19: «Salpicará la sangre con el dedo siete veces sobre el altar»); la séptuple venganza es la venganza completa (Gn 4,15: «El que mate a Caín lo pagará siete veces»); Dios lo ve todo con siete ojos (Zac 4,10: «Esas siete lámparas representan los ojos del Señor, que se pasean por toda la tierra»); en la edad de la salvación, el sol brillará siete veces más (Is 30,26: «La luz del Ardiente será siete veces mayor»); la vida plena del hombre son setenta años (Sal 90,10: «Aunque uno viva setenta años y el más robusto hasta ochenta...»; Is 23,15: «Tiro quedará olvidada setenta años, los años de un rey»).

Un múltiplo de siete es un número redondo que incluye

[53] Cf. E. D. Schmitz, «Hepta», en *DNTT*, II, p. 690.

la totalidad (Gn 46,27: «La familia de Jacob que emigró a Egipto hace un total de setenta»; Jue 20,16: «En todo aquel ejército se alistaron setecientos hombres escogidos»). En proverbios, «siete» puede significar «todos» (Prov 26,16: «El holgazán se cree más sabio que siete [todos los] que responden con acierto»).

«Setenta» años duró la deportación a Babilonia (Jr 25,11: «Las naciones vecinas quedarán sometidas al rey de Babilonia durante setenta años»); en Dn 9,24, setenta semanas de años representan el plazo en que habría de efectuarse la salvación mesiánica («Setenta semanas están decretadas para tu pueblo y tu ciudad santa»). Setenta ancianos se eligen para ayudar a Moisés (Nm 11,16: «Tráeme setenta ancianos, etc.»).

Según la concepción judía, vivía en la tierra un total de setenta naciones, idea basada en la tabla de Gn 10, donde se enumeran 70 pueblos (LXX: 72) (cf. Dt 32,8: «Trazando las fronteras de las naciones, según el número de los hijos de Dios»); de ahí procede el número simbólico de los «Setenta» traductores de la Biblia hebrea en griego.

En los evangelios, las genealogías de Jesús en Mateo (1, 2-16) y Lucas (3,23-38), a pesar de sus diferencias, están basadas en el número siete: en Mt, tres grupos de catorce, es decir, seis septenarios: Jesús comienza el séptimo. Lucas cita 77 supuestos antepasados de Jesús, once septenarios; Jesús inaugura el duodécimo. Ambos evangelistas están interesados en el cumplimiento de la historia en la persona de Jesús Mesías: Mateo, en la historia de la salvación (desde Abrahán); Lucas, en la de la humanidad (desde Adán).

En el Evangelio de Juan, «la hora séptima», en la que se cura el hijo del funcionario (Jn 4,52), indica que la comunicación de vida es efecto de la muerte de Jesús; por oposición a «la hora sexta», que es la del rechazo y condena (19,14-16a), «la séptima» connota la entrega de Jesús como obra terminada y fuente de vida.

«Siete» es la suma de los cinco panes y los dos peces (Mc 6,44 par.; Jn 6,9) e indica la totalidad del alimento poseído por la comunidad. En el segundo reparto se habla de «siete panes» (Mc 8,5 par.), indicando además con esto que están destinados a todos los pueblos.

Una persona poseída por siete espíritus (Mt 12,43ss par.) o demonios (Lc 8,2) está totalmente poseída.

Siguiendo la idea del AT de los setenta pueblos que componían la humanidad, en Lucas, «Setenta» discípulos constituyen el segundo grupo misionero paralelo al de «los Doce» (Lc 10,1), representando la totalidad de los pueblos de la tierra. En Hch 6,3, «los Siete», en paralelo con «los Doce», representan a la comunidad helenística, abierta a todos los pueblos.

De modo semejante, «siete» son los discípulos presentes en Jn 21,1, que representan a la comunidad después de la resurrección de Jesús y participan en la pesca, es decir, en la misión universal. Por oposición a «doce», número de Israel, «siete» alude a la totalidad de los pueblos; designa en Juan a la comunidad de Jesús no como heredera de un pasado («doce»), sino como abierta al futuro.

El Ocho

El simbolismo del número ocho es específicamente cristiano; los evangelistas usan este número como símbolo del mundo definitivo, más allá de la primera creación (el «siete»).

Al ser ocho las bienaventuranzas de Mateo (5,3-10), alude precisamente a la realización en la tierra del reino de Dios, realidad del mundo futuro.

Paralelamente, la datación «a los ocho días» en que se verifica la transfiguración en Lucas (9,28) indica que Jesús va a manifestar a los discípulos la realidad definitiva del Hombre, más allá de los límites del mundo presente.

La misma datación «a los ocho días» señala en el Evangelio de Juan la segunda aparición de Jesús resucitado a los discípulos (Jn 20,26) e indica el carácter pleno y definitivo del

tiempo mesiánico, la presencia en la historia de la realidad futura; completa así el carácter de novedad y principio indicado por la denominación «el primer día de la semana» (20,19).

El Doce

El doce toma su sentido simbólico de los doce meses; como el siete, es también originalmente un número astronómico, pero en el AT no queda rastro de esta concepción.

Lo mismo en el AT que en tiempo de Jesús, el doce simboliza la unidad y totalidad del pueblo elegido [54]; entraba así como elemento esencial en la perspectiva escatológica, cuando Israel, como pueblo de doce tribus, había de ser restaurado.

El punto de origen para el número doce como símbolo de Israel se encuentra en el número de los hijos de Jacob (Gn 29,31-30,24). De ellos derivan las doce tribus (Gn 49,28: «Estas son las doce tribus de Israel»), que constituyen la totalidad de Israel. Toda la historia de este pueblo se remite al número doce constitutivo; a él aluden incluso las vestiduras sacerdotales (Éx 28,21: «[El pectoral] llevará doce piedras, como el número de las tribus israelitas»).

El número doce lleva consigo cierta connotación teológica: las doce tribus representan la condición del pueblo judío tal como la quiere el Dios de la alianza (Éx 24,4: «[Moisés] levantó un altar a la falda del monte y doce estelas por las doce tribus de Israel»; cf. Jos 4,3ss; 1 Re 18,31: «[Elías] reconstruyó el altar del Señor...: cogió doce piedras, una por cada tribu de Israel, etc.»). El número doce se hizo así símbolo de la situación ideal de Israel, aun cuando las circunstancias políticas no correspondieran a ella.

En la época del destierro vuelve la idea del Israel primordial y se habla de la reunión de las tribus para reconstituirlo (Is 49,6: «Es poco que seas mi siervo y restablezcas las tribus de Jacob»).

[54] Gn 49; Jos 19,1-22,21; 2 Cr 6,60-80; Nm 1,40-49; 10,15-27; 13,2-15.

Aparece el número doce en Mc 3,13ss, Mt 10,1ss y Lc 6, 13ss, al dar la lista de los discípulos, que representan al nuevo Israel y a quienes Jesús destina a una misión universal. En Juan, el número doce aparece por primera vez en la mención de los cestos de sobras que se recogen después del reparto de los panes (6,13; cf. Mc 6,43 par.), indicando que el reparto, es decir, la solidaridad, debe continuar hasta satisfacer el hambre de todo Israel. Juan no presenta la lista de los Doce (cf. 6,67ss), aunque menciona entre ellos a Judas Iscariote (6,71) y a Tomás (20,24).

En relación con el número «doce» está el «once». «Los Once discípulos» aparecen en Mt 28,16 en vez de «los Doce», como consecuencia de la defección de Judas Iscariote. Dado que en Mateo el número Doce es símbolo de la comunidad cristiana en su totalidad, considerada como el nuevo Israel, el Once representa a esa comunidad con exclusión del antiguo Israel (Judas), que ha rechazado al Mesías.

* * *

A veces, cuando un evangelista quiere evitar que se atribuya valor simbólico a los números, pone un valor aproximado. Marcos, por ejemplo, señala que los cerdos que se despeñaron eran «unos dos mil» (Mc 5,13), queriendo indicar solamente un número considerable. Lo mismo Juan, al señalar la gran capacidad de las tinajas en la boda de Caná (2,6 lit.: «de dos o tres metretas cada una», entre ochenta y cien litros) o cuando nota la notable distancia de la orilla a que se encontraba la barca de los discípulos (6,19: «habían ya remado unos veinticinco o treinta estadios», unos cinco o seis kilómetros). Por último, una cifra aproximada para indicar la escasa distancia que mediaba entre Betania y Jerusalén (Jn 11,18: «unos quince estadios», unos tres kilómetros).

CAPITULO III

PERSONAJES REPRESENTATIVOS

Un recurso literario muy usado por los evangelistas es el de los personajes representativos. Se trata de figuras singulares que, sin embargo, encarnan determinados colectivos: grupos marginados, una clase social, ciertos sectores en el interior de Israel, los discípulos, incluso un pueblo o nación.

No es raro tampoco encontrar parejas de personajes (a veces más de dos) que representan grupos o colectivos relacionados entre sí.

Ordinariamente, los personajes representativos no llevan nombre propio ni se señala su origen. Aparecen también sin localización precisa, a no ser que ésta sirva para definir al personaje mismo o comprender su calidad. Con estas omisiones indican los evangelistas que el personaje no es una mera persona física y que el episodio no se reduce a un hecho concreto. El carácter representativo está a menudo indicado o subrayado por alguna alusión al AT o algún precedente en él.

1. EL LEPROSO (MC 1,39-45 PAR.)

En el Evangelio de Marcos (1,39-45) y, paralelamente, en los de Mateo (8,2-4) y Lucas (5,12-16) aparece la figura de un leproso que se acerca a Jesús y le pide que «lo limpie». Para dilucidar a quién representa el leproso seguimos el relato de Marcos.

Hay que considerar en primer lugar el contexto en que aparece el enfermo y se realiza el hecho. Jesús ha terminado una gira por toda Galilea, proclamando la cercanía del reinado de Dios (1,39; cf. 1,14s). El episodio del leproso aparece así como el colofón de la actividad itinerante de Jesús en Galilea. Si se piensa en la circunstancia, es extraño que sólo se le acerque un enfermo. Se esperaría que, como en otras ocasiones, acudiese a él o le llevasen una multitud de enfermos (1,32-34; 3,7-12; 6,54-56). El hecho de que sea solamente uno, que se presente a Jesús por propia iniciativa, y precisamente al final de su actividad, hace sospechar que se trate de una figura creada por Marcos para indicar cuál fue el problema más grave encontrado por Jesús en Galilea, cuando iba proclamando en las sinagogas.

En Israel, por otra parte, el leproso era el caso extremo y el prototipo de la marginación religiosa y social (Lv 13,45s). Declarar injusta la marginación del leproso significaba denunciar toda marginación.

Porque no se trata de una simple curación; de hecho, esta palabra no aparece en toda la perícopa, se habla en ella de «limpiar/purificar». El episodio expone en realidad un principio general que atañe a todo marginado religiosamente. Lo indica Marcos con la expresión: «[Jesús], conmovido, extendió la mano y lo tocó, diciendo: "Quiero, queda limpio"» (1,41).

El verbo «conmoverse» es exclusivo de Dios en el AT y en el judaísmo [1]. Al atribuir a Jesús el sentimiento de Dios y afirmar que, con tal de «limpiar» al leproso, lo tocó, violando la Ley (Lv 5,3; cf. Nm 5,2), Marcos está declarando que la marginación, aunque pretenda respaldarse con la Ley divina, no procede de Dios, sino que es cosa impuesta por los hombres (1,44: «lo que prescribió Moisés»; cf. Lv 14,1-32); en consecuencia, es inadmisible e injustificable marginar a alguien en nombre de Dios [2].

[1] Cf. H. Köster, «Splagkhnon», en *TWNT*, VII, pp. 552s. La variante «airado» (gr. *orgistheis)* está mucho menos atestiguada y no corresponde al sentido de la perícopa, que contrapone la «conmoción» de Jesús/Dios a la dureza de corazón del pueblo (1,44: «como prueba contra ellos»).

El leproso resulta ser, por tanto, el prototipo del marginado, el representante de todos los que, en nombre de la ley religiosa, eran marginados de la sociedad judía [3].

2. EL HOMBRE DEL BRAZO ATROFIADO (MC 3,1-7*a* PAR.)

Un personaje de características muy diferentes de las del leproso es el que aparece en Mc 3,1-7*a* y en los pasajes paralelos de Mateo (12,9-14) y Lucas (6,6-11). Mientras el leproso era un marginado social y religioso, este hombre, por el contrario, está en la sinagoga, es decir, es un judío observante, integrado en la institución religiosa. Pero es al mismo tiempo un inválido, tiene «el brazo» inutilizado.

A menudo se encuentra la traducción «la mano seca». Sin embargo, el término griego *kheir,* como el hebreo *yad,* no siempre corresponde al español «mano»: designa también la extremidad superior, el brazo, y el hecho de «extenderlo» (Mc 3,5), si no es para tocar (Mc 1,41), es más apropiado para el brazo que para la mano. «Seco, desecado» insinúa la falta de desarrollo, que incluye la rigidez y la inmovilidad; puede traducirse por «atrofiado».

Hay que considerar si la escena, en la que Jesús cura al hombre de su invalidez en día de sábado, en medio de la oposición de los fariseos, es una mera anécdota o tiene un sentido más profundo.

Notemos varios detalles: en primer lugar, «la sinagoga» no

[2] Cf. C. Bravo Gallardo, *Jesús, hombre en conflicto. El relato de Marcos en América Latina* (Presencia Teológica, 30), Santander, 1986, p. 94.

[3] Cf. A. Pronzato, *Un cristiano comienza a leer el Evangelio de Marcos,* I, Salamanca, 1982, pp. 100ss.

tiene una localización precisa; en la escena anterior (2,23ss) Jesús iba «por lo sembrado», que es una manera de designar a Galilea, donde él ha proclamado la buena noticia (cf. 1,39: «Fue predicando por las sinagogas de ellos, por toda Galilea»); «la sinagoga» puede ser una denominación genérica que incluya todas las sinagogas de Galilea. En segundo lugar, el individuo es anónimo, como corresponde a un personaje representativo.

Otro detalle es que Marcos no dice «con un brazo/mano» atrofiado, sino «con *el brazo* atrofiado»; Lucas especifica que se trata del brazo derecho, pero la extraña expresión de Marcos invita a ver en el «brazo/mano» la figura bien conocida de la actividad del hombre (cap. I, § 6).

Sin embargo, lo que más llama la atención en la escena es que, en la sinagoga y en día de precepto (sábado), aparte de Jesús y los fariseos, no esté más que este hombre. En el caso del poseído (Mc 1,21*b*-28), éste aparecía en medio de un público que comentaba lo sucedido, dándose a entender con esto que su caso era excepcional. Este hombre, en cambio, es presentado como el único público de la sinagoga; en el episodio sólo se le menciona a él y a los fariseos, sin aludir a ningún otro.

Los indicios son suficientes para comprender que el inválido es un personaje representativo. La ausencia de otra gente indica que el individuo representa a todos los que frecuentan la sinagoga; «el brazo atrofiado», por su parte, significa la condición del pueblo de Galilea, fiel a la institución religiosa. De este modo señala Marcos que la paralización de la actividad y la incapacidad de iniciativa y creatividad son el efecto del influjo fariseo sobre el pueblo, de los que a través de la sinagoga proponían como voluntad de Dios la necesidad de la observancia estricta de la Ley.

3. EL GERASENO (MC 5,2-20 PAR.)

El episodio del endemoniado geraseno (Mc 5,2-20 par.) es proverbialmente difícil. Pero, en medio de la dificultad, el evangelista da las pistas necesarias para que pueda interpretarse debidamente [4].

Según el texto, antes de la llegada de Jesús existía en la región pagana de Gerasa un enfrentamiento: entre el endemoniado (sin nombre) y una sociedad (colectivo) que había pretendido domeñarlo con la violencia, inmovilizándolo con cadenas y grillos (5,4). El endemoniado, sin embargo, había roto todas las ataduras y se había refugiado en los cementerios y en los montes, donde se destrozaba a sí mismo (5,3.5). Era un rebelde, pero su rebeldía no le proporcionaba una salida a su situación; antes bien, lo llevaba a la destrucción.

El individuo vivía en los sepulcros, pero salió espontáneamente de ese lugar de muerte para ir al encuentro de Jesús (deseo de vida).

Si se lee el Sal 67,6 (66,6 LXX), no puede dudarse de que existe una repetida alusión a su texto en la perícopa del geraseno: «Dios hace habitar en una casa gente de la misma clase (cf. Mc 5,19: «Márchate a tu casa con los tuyos»), sacando fuera con valentía a los sujetos con grillos (Mc 5,4: «muchas veces lo habían dejado sujeto con grillos y cadenas»), e igualmente a los rebeldes, a los que habitan en tumbas» (Mc 5,3: «Este tenía su habitación en los sepulcros»).

Las últimas palabras del texto citado explican que «habitar en los sepulcros» significa ser un rebelde. Este rebelde está además poseído por un espíritu inmundo, pero como se explicará más adelante (cap. V, § 6), los evangelistas utilizan la figura del espíritu inmundo para designar un fanatismo violento y destructor, una ideología inaceptable para Dios («inmundo»).

---

[4] Bravo Gallardo, *Marcos,* pp. 127-131, hace una lectura de esta secuencia a nivel simbólico.

Los grillos o cepos eran propios de los esclavos, especialmente de los prisioneros de guerra reducidos a la esclavitud (cf. Jue 16,21, de Sansón hecho cautivo por los filisteos; 2 Sm 3,34; 2 Re 25,7, de Sedecías hecho cautivo por Nabucodonosor; Sal 79,11; 146,7); se trata, pues, de un hombre al que por una acción violenta se le ha privado de su libertad, haciéndolo esclavo. De hecho, el verbo «domeñar» (5,4), que describe la acción que intenta la sociedad contra el individuo, significa también «vencer» en una lucha o batalla.

El valor representativo de esta figura está indicado por Marcos de diversas maneras. En primer lugar, por su nombre, «Legión» (5,9), que indica su pluralidad («porque somos muchos»); por otra parte, que el nombre sea primariamente el del hombre, y sólo secundariamente el de los espíritus, lo muestra la correspondencia entre la protesta del endemoniado: «¿Qué tienes tú contra mí?» (5,7), y el diálogo que sigue: «¿Cómo te llamas?», «Me llamo Legión» (5,9).

El nombre («Legión») es también un término militar, en la línea de los notados anteriormente («grillos/cepos», «domeñar/vencer») y denomina a un colectivo. El individuo es así multitud (5,9: «porque somos muchos»), como lo son los espíritus que lo poseen (5,15).

Reuniendo los datos obtenidos, resulta tratarse de la multitud de los esclavos («grillos»), poseídos todos por un espíritu de violencia fanática, rebeldes contra la sociedad que los ha tenido dominados y que no encuentran salida a su situación de rebeldía. Se describe el conflicto permanente intrínseco a la sociedad esclavista pagana.

Otra prueba de la pluralidad representada por el geraseno es su petición a Jesús (5,10: «Y le rogaba con insistencia que no los enviase fuera del país») [5]. El personaje que representa a los esclavos comprende que Jesús quiere liberarlos, pero no desea que esta liberación se haga como el antiguo éxodo de

[5] J. Gnilka, *El Evangelio según San Marcos,* I, Salamanca, 1986, pp. 235, señala cómo el cambio de singular a plural en las frases del endemoniado es intencionado y no fruto de falta de habilidad literaria.

los judíos, que hubieron de abandonar Egipto. El evangelista expone así que la alternativa de Jesús ha de existir en medio de la sociedad injusta.

El texto griego presenta vacilaciones en los pronombres personales: a veces duda entre «él, ellos» masculinos (que se refieren al hombre) y las formas neutras (que corresponderían a los espíritus). En realidad, para el evangelista, la distinción entre hombre y espíritu no es la que existe entre dos seres yuxtapuestos, sino solamente la que existe entre el hombre y el fanatismo que lo despersonaliza. El hombre es uno con su violencia, aunque pueda renunciar a ella. Puede hablarse de una doble personalidad: la suya de hombre y la que adquiere por el influjo de la ideología y el fanatismo. Por eso, en 5,8 se lee: «Jesús le había mandado (al hombre)», pero se dirige al espíritu: «¡Espíritu inmundo, sal de este hombre!» Es decir, se dirige al hombre en cuanto poseído (= espíritu), en cuanto identificado con su violencia fanática; Jesús lo insta a renunciar a ella.

4. LA MUJER CON FLUJOS Y LA HIJA DE JAIRO (MC 5,21-6,1*a* PAR.)

En este episodio, registrado por los tres evangelios sinópticos (Mc 5,21-6,1*a;* Mt 9,18-26; Lc 8,40-56), la escena de la mujer con flujos (Mc 5,24*b*-34 par.) se intercala entre el principio (5,21-24*a*) y el fin de la narración sobre la hija de Jairo (5,35-6,1*a*); aparecen en él dos personajes femeninos distintos, pero, como se verá, relacionados entre sí.

Como en otros casos, Marcos pone las señales necesarias para indicar la referencia de los personajes al pueblo judío o a una parte de él. Así, en el episodio de la mujer con flujos aparece el número «doce», característico de Israel, para indicar los años de enfermedad de la mujer (5,25: «Una mujer que llevaba doce años con un flujo de sangre»). Poco después, el mismo número «doce» designa la edad de la hija de Jairo (5,

42: «tenía doce años»). Nótese que ni la mujer ni la niña llevan nombre ni se precisa el lugar donde tienen lugar los sucesos.

Ambos personajes femeninos tienen, pues, un valor representativo relativo a Israel. Cuál es éste se deduce del contexto. Por su enfermedad, la mujer con flujos de sangre (Mc 5,24*b*-34) está en perpetuo estado de impureza, y no hay remedio para ella mientras siga bajo el dominio de la Ley que la declara impura (Lv 15,25). Es una marginada, pues su estado le impide a ella tocar a los demás, y a los demás se les prohíbe tener contacto alguno con ella o con los objetos que ella haya tocado (Lv 15,26s).

Referida como está al pueblo judío (número «doce»), la figura de la mujer representa aquella parte de la sociedad judía que está irremediablemente marginada por ser considerada impura, es decir, por no cumplir los requisitos que impone la Ley y no encontrar manera de cumplirlos. Esta mujer puede sin duda identificarse con la llamada «gente de la tierra», el vulgo, despreciado y evitado por parte de los influyentes fariseos y letrados por no conocer la Ley ni poder dedicarse a su práctica minuciosa [6].

La única posibilidad de salir de su situación está en emanciparse de la Ley marginadora y abrazar la alternativa que Jesús ofrece. Como figura adulta, toma ella misma la decisión y toca a Jesús, violando la Ley e independizándose de ella. Jesús le comunica una fuerza que suprime su marginación (se siente curada) y le da una nueva posibilidad de vida. El uso en este episodio de la palabra «tormento» (5,29, como en 3, 10), que en sentido figurado significa un estado de opresión, confirma la interpretación social de esta figura. El episodio describe, pues, la alternativa que ofrece Jesús a los grupos marginados de Israel, incapaces de salir de su marginación dentro del sistema judío.

[6] Cf. H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, II, Munich, 1924, pp. 494-519.

La figura de la mujer continúa, pues, la del leproso *(supra,* § 1). La diferencia está en que, en el momento de la curación del leproso (1,39-45), no se había verificado aún la ruptura entre Jesús y la institución judía (3,6-7*a)* ni había ofrecido Jesús su alternativa. Ahora, en cambio, existe la posibilidad de encontrar una nueva manera de vida, al margen de la injusticia de aquella sociedad.

La hija de Jairo representa otro grupo dentro de la sociedad judía. Además de la mención del número «doce» (5,42), Marcos inserta una expresión aramea (5,41: «Talitha, qum»), que indica también la referencia a Israel (véase *infra,* § 5). A diferencia de la mujer con flujos, no es una figura adulta, sino dependiente de un «padre» que es al mismo tiempo el representante de la institución religiosa» (5,22: «jefe de sinagoga»).

La hija representa, pues, al pueblo integrado en esa institución. La tutela que ésta ejerce sobre el pueblo observante, manteniéndolo en el infantilismo, exaspera a este pueblo y lo lleva a abandonar la práctica religiosa; queda entonces privado de todo marco de referencia, en un estado de desorientación, sin horizonte ni objetivo, que se compara a la muerte. Jesús, ofreciendo al pueblo su alternativa fuera del marco religioso judío, puede dar solución a este problema.

Así como la figura de la mujer continúa la del leproso, la de la hija de Jairo enlaza con la del hombre del brazo atrofiado *(supra,* § 2), cuya curación provocó la ruptura entre la institución y Jesús (3,1-7*a)*. En aquella escena, situada en la sinagoga, se mostraba cómo la observancia de la Ley, representada por el sábado, al programar la vida hasta en sus mínimos detalles, privaba al pueblo de iniciativa y posibilidad de acción (brazo atrofiado). Esta situación está expresada en el episodio de la hija de Jairo (el jefe de sinagoga) por la dependencia y el consecuente infantilismo de la figura de la niña. Ahora, sin embargo, Jesús le presenta una alternativa.

La unión de las dos figuras, la de la mujer y la de la niña, compendia la situación del pueblo, que aparece así compuesto

de dos partes: los que no observan la Ley, considerados por ello «impuros», y de hecho excluidos de la sociedad y de la religión (mujer con flujos), y los que están dentro de la institución religiosa, que los mantiene en el infantilismo y acaban por encontrar intolerable la situación en que viven (la hija del jefe de sinagoga). Para indicar que con las dos figuras se representa la situación de la totalidad del pueblo entrelaza Marcos (y lo mismo Mateo y Lucas) las dos narraciones.

5. EL SORDO Y EL CIEGO (MC 7,32-37; 8,22*b*-26)

Aparecen en Marcos dos curaciones narradas de modo muy paralelo: la primera, de un sordo (Mc 7,32-37); la segunda, de un ciego (8,22*b*-26). Las frases iniciales de ambas son muy parecidas (7,32: «Le llevaron un sordo tartamudo»; 8,22*b*: «Le llevaron un ciego»); en ambos casos usa Jesús la saliva (7,33; 8,23); en ambos casos se alude al texto de un profeta, que se refiere a un éxodo; en cada caso emplea el evangelista dos términos griegos diversos para designar «los oídos» (7, 33: *ta ôta,* «las orejas», los órganos; 7,35: *hai akoái,* «los oídos», el sentido) o «los ojos» (8,23: *ta ómmata,* término poético de significado más psicológico; 8,25: *hoi ophthalmói,* los órganos). El paralelo entre las dos figuras resulta así evidente [7].

En el primer caso, el uso de la palabra «tartamudo», muy rara en griego [8], unida a «sordo», pone el texto en relación

[7] Cf. Pronzato, *op. cit.,* p. 397: «Desde el punto de vista literario, el relato presenta un evidente paralelismo con el del sordomudo de la Decápolis»; J. Schmid, *El Evangelio según San Marcos,* Barcelona, 1967, p. 219: «El proceso de la curación (se refiere al ciego) coincide, en bastantes rasgos, con la curación del sordomudo narrada en 7,31-37, y la introducción (v. 22 = 7,32) es casi literalmente la misma.»

[8] *Mogilálos* (tartamudo) se encuentra una sola vez (Is 35,5) en el AT griego y una sola vez (Mc 7,32) en el NT.

con Is 35,5s, donde se dice que en el éxodo de Israel fuera de Babilonia, guiado por Dios mismo, los sordos oirán y los tartamudos hablarán claramente [9]. La figura del sordo-tartamudo representa, pues, de alguna manera, a Israel, que es liberado de una esclavitud.

Cumplido su papel de aludir a Isaías, la palabra «tartamudo» es sustituida al final de la perícopa por el simple «mudo» (7,37: «Hace oír a los sordos y hablar a los mudos»). En este episodio hay además otra marca puesta por el evangelista: el uso de una palabra aramea (7,34: «"Effatá", esto es, "ábrete"»); cuando Marcos usa palabras arameas significa que lo que describe tiene referencia a Israel [10].

Por lo que hace al caso del ciego, la frase «cogiendo de la mano al ciego lo sacó de la aldea» calca la de Jr 31,32: «cuando cogí de la mano a Israel para sacarlo de Egipto». Si, al comparar el texto de Marcos con el del profeta, «la aldea» aparece en paralelo con Egipto (cap. I, § 3) y representa por ello un lugar de opresión, el ciego, a su vez, ha de estar en paralelo con Israel y de algún modo representarlo.

Hay que tener en cuenta además el reproche que Jesús dirige a los discípulos inmediatamente antes (8,18: «¿Teniendo ojos no veis?»), que se refiere a la ceguera de la mente; por otra parte, existe un claro paralelo entre los dos pasos de la curación del ciego (8,23-24.25) y las dos preguntas de Jesús a los discípulos en el episodio siguiente (8,27.29) [11].

Ambos personajes son, por tanto, representativos de Is-

[9] La relación entre el pasaje de la curación del sordo tartamudo con Is 35,5s la señala, por ejemplo, Gnilka, *Marcos,* I, p. 347.

[10] Cf. 5,41; 10,51; 14,36; 15,34.

[11] Así, R. H. Lightfoot, *The Gospel Message of St. Mark,* Oxford, 1950; A. Richardson, «The Feeding of the Five Thousand (Mk 6,34-44)», en *Interpretation,* 9 (1955), p. 145; A. Kuby, «Zur Konzeption des Markus-Evangeliums», en *Zeitschrift für die neutestamentlichen Wissenschaft,* 49 (1958), p. 53; R. P. Meye, *Jesus and the Twelve. Discipleship and Revelation in Mark's Gospel,* Grand Rapids, 1968, p. 71; W. Schrage, «Typhlós», en *TWNT,* VIII, p. 289.

rael, y en los dos casos se trata de una liberación [12]. Conociendo el evangelio de Marcos, donde el antiguo Israel ha quedado sustituido por el nuevo (3,13-19), representado por los Doce/los discípulos, se percibe que en ambos episodios aparece el esfuerzo de Jesús por liberar a los Doce, es decir, a sus seguidores procedentes del judaísmo, de los obstáculos que les impiden entender su mensaje o comprender la calidad de su persona [13].

6. EL CHIQUILLO (MC 9,33*b*-37 PAR.)

Otra figura representativa importante es la del «chiquillo» o «los chiquillos». Esta figura aparece en Marcos por primera vez en 9,36 (cf. Mt 18,1-5; Lc 9,46-48), después que ha quedado patente la ambición de los discípulos (9,34: «En el camino habían discutido entre ellos quién era el más grande»), que no han renunciado a las categorías de prestigio y poder propias del ambiente judío (cf. 12,38s). Como acaba de indicarse, «los discípulos» representan en Marcos a los seguidores de Jesús procedentes del judaísmo, y se identifican con «los Doce», denominación que los presenta como el nuevo Israel [14].

[12] Gnilka, *Marcos,* I, p. 284, afirma que la interpretación simbólica del pasaje de la curación del sordo tartamudo ha sido para los exegetas de todos los tiempos algo evidente.

[13] La interpretación de las figuras del sordo y del ciego como representativas de los discípulos es común entre los autores; véanse, para el sordo, J. P. Heil, *Jesús Walking on the Water. Meaning and Gospel Fonctions of Matth. 14:22-23, Mark 6:45-52 and John 6:15b-21,* Roma, 1981, p. 138; para el ciego, Bravo Gallardo, *Marcos,* pp. 154s y 157-159; Gnilka, *Marcos,* I, Salamanca, Sígueme, 1986, p. 367; Pronzato, *Marcos,* I, pp. 395ss; A. Richardson, *The Miracle Stories,* p. 86; para ambos, M. Galizzi, *Un hombre que sabe escoger (Evangelio según San Marcos),* II (Col. «Catequesis Bíblica», 2), Guatemala, 1977, pp. 143 y 150; A. Richardson, «The Feeding», p. 145: «Los relatos de abrir los oídos del sordomudo y los ojos del ciego de Betsaida ... ilustran simbólicamente el destapar los oídos y abrir los ojos de los discípulos»; K. Stock, *Boten,* p. 110; R. Pesch, *Il Vangelo di Marco,* I, Brescia, 1980, p. 420.

[14] Cf. Mateos, *Los Doce,* §§ 203-206.

Para corregir su ambición enuncia Jesús un principio: «Si uno quiere ser el primero, ha de ser el último de todos y servidor de todos» (9,35), es decir, ha de renunciar a toda ambición personal (último) y demostrarlo en la práctica (servidor). Este principio no es más que una nueva formulación de la primera condición del seguimiento (8,34: «Si uno quiere venirse conmigo, reniegue de sí mismo», o sea, renuncie a toda ambición), que refleja la actitud de Jesús mismo.

Enunciado el principio, Jesús, sentado como está (9,35*b*), «coge a un chiquillo» (9,36), que, por tanto, está a su lado. La cercanía del chiquillo simboliza su adhesión incondicional a Jesús y su actitud igual a la de Jesús.

Pone al «chiquillo» en medio (centro de atención), proponiéndolo a los Doce como modelo; ahora bien: si es modelo del principio que acaba de enunciar, es que se trata de un «chiquillo», que es último de todos (por su edad) y servidor de todos (por su oficio); es un criadito. De hecho, la palabra griega *paidion,* que designa al chiquillo, significa también «esclavito, criadito».

No se trata, pues, de un «chiquillo» cualquiera. De hecho, a continuación habla Jesús de «esta clase de chiquillos» (9,37: «el que acoge a un chiquillo de éstos»), indicando que poseen alguna característica además de la corta edad. Dado que el texto no añade ningún otro rasgo caracterizante fuera del significado del término mismo, el rasgo particular de «esta clase de chiquillos» no es otro que su calidad de servidores.

La denominación «criadito/chiquillo» es así un modo de designar a los que siguen de cerca a Jesús, porque tienen su misma actitud de servicio [15]. Por contraste con «los Doce», «el chiquillo» es figura del grupo de seguidores de Jesús que no proceden del judaísmo; por eso está «en la casa/hogar», figura de la nueva comunidad (cap. I, § 8).

Al seguidor que tiene su misma actitud Jesús lo abraza,

[15] Cf. Galizzi, *Marcos,* II, pp. 38s.

gesto de amor e identificación (3,35: «cualquiera que cumpla el designio de Dios [= seguir a Jesús], ése es hermano mío y hermana y madre»).

En el dicho siguiente (9,37) se habla de «acoger a un chiquillo de éstos», usando el verbo empleado para la misión (6,11: *dékhomai);* en ella, estos «chiquillos», que tienen la misma actitud de Jesús, hacen presente a Jesús y a Dios mismo («El que acoge a un chiquillo de éstos como si fuera a mí mismo, me acoge a mí, etc.»). Los «chiquillos» son, por tanto, enviados de Jesús como los Doce, y la denominación «chiquillo/servidor» indica la actitud con que esos seguidores ejercen la misión.

En resumen: El «chiquillo» representa a un grupo (9,37: «uno de tales chiquillos») que manifiesta su seguimiento siendo último y servidor de todos (9,35), a semejanza de Jesús [16]. Por eso se encuentra en la casa/comunidad (*9,33b)* y cercano a él (9,36). No pertenece, sin embargo, a «los Doce», es decir, no forma parte del Israel mesiánico (3,13.15). Representa, por tanto, a los seguidores no israelitas, que, bajo la denominación «los que estaban en torno a él», han sido contrapuestos a los Doce en 4,10: «Los que estaban en torno a él le preguntaron con los Doce la razón de usar parábolas.»

7. EL CIEGO BARTIMEO (MC 10,46*b*-52 PAR.)

Ya se ha tratado ampliamente de la ceguera como figura de la obcecación de la mente (cap. I, § 1) y del ciego de Betsaida, que encarnaba la resistencia de los dicípulos a ver en Jesús al Mesías, a pesar de las señales que había realizado en los episodios de los panes (Mc 8,22*b*-26; véase *supra,* § 5). Los tres sinópticos presentan otra figura de ciego, al que Jesús devuelve la vista a la salida de Jericó (Mc 10,46*b*-52; Mt 20,

[16] H. B. Swete, *The Gospel According to St. Mark,* Londres, ²1908, p. 206: «Se ve a este chiquillo como representante de su clase o, mejor, de la clase de discípulos que representa.»

29-34, dos ciegos; Lc 18,35-43). La narración más rica en detalles es la de Marcos, el único que da un nombre (o más bien un apellido) al ciego (10,46*b:* «el hijo de Timeo, Bartimeo»); la seguimos en la exposición para determinar el carácter representativo del personaje.

El hecho de que ya una vez la figura de un ciego haya servido para representar la mala disposición de los discípulos puede hacer suponer que también este ciego es figura de ellos. Examinemos el contexto anterior del evangelio para ver si esta suposición se justifica.

La curación del primer ciego, es decir, el abrir la mente a los discípulos (véase *supra,* § 5), permitió a éstos comprender que Jesús era el Mesías (Mc 8,29), pero de una manera distorsionada, como lo prueba el hecho de que Jesús les prohibiera terminantemente comunicarlo a nadie (8,30: «Pero él les conminó a que no lo dijeran a nadie»). Por otra parte, la oposición de Pedro al destino anunciado por Jesús y la fortísima increpación de Jesús a Pedro (8,33: «Satanás») muestran que la idea mesiánica de los discípulos era equivocada.

En su actividad, los discípulos fracasan, pues no consiguen liberar al epiléptico/pueblo (9,18.28) (véase *infra,* § 17); muestran ambición, que Jesús ha de corregir (9,34s), e intransigencia (9,38s; 10,13s); no entienden la necesidad de la renuncia a la riqueza (10,23-27) y, cuando Jesús acaba de anunciar la suerte que le espera en Jerusalén (10,32-34), dos de ellos, Santiago y Juan, vuelven a manifestar la ambición de honor y de poder (10,35-37), provocando la indignación de los otros diez (10,41), que alimentaban la misma ambición (cf. 9,34: «en el camino habían discutido entre ellos quién era el más grande»).

Toda esta incomprensión se debe a no haber aceptado el mesianismo de Jesús, esperando, en cambio, un Mesías que tomase el poder en Jerusalén. En el Evangelio de Marcos, la ideología del Mesías triunfante se condensa en el título «el Hijo de David» (cf. 11,10; 12,35-37), en oposición al «Mesías Hijo de Dios» (1,1).

Teniendo en cuenta estos datos, se ve que la primera curación de la ceguera no había bastado: los discípulos habían reconocido que Jesús era el Mesías, pero lo habían identificado con el Mesías victorioso de la expectación popular, y eran refractarios a los numerosos avisos de Jesús. Teniendo la concepción de un Mesías de poder, también ellos aspiraban al poder y rivalizaban por obtenerlo (9,34; 10,37.41).

Jesús convoca a los discípulos y les tiene una instrucción muy explícita en la que compara la idea que ellos se hacen del Mesías a los regímenes opresores vigentes entre los paganos (10,42ss: «Sabéis que los que figuran como jefes de las naciones las dominan, y que sus grandes les imponen su autoridad. No ha de ser así entre vosotros; al contrario...»). A continuación aparece la figura del ciego, que se dirige a Jesús anteponiendo al nombre propio el título de «Hijo de David» (10, 47: «Hijo de David, Jesús, ten compasión de mí»; 10,48: «Hijo de David»); muestra así que el obstáculo que le impide percibir la calidad del mesianismo de Jesús es la ideología del Mesías poderoso.

Ya de estos datos puede deducirse con facilidad que el ciego representa de nuevo a los discípulos, pero el evangelista añade una serie de marcas que hacen más que evidente la identificación. En primer lugar, como en los casos de la hija de Jairo (5,41: «Talitha, qum») y del sordo (Mc 7,34: «Effatá»), el hecho de que Marcos inserte dos palabras arameas en la escena (10,46*a*: «Bartimeo»; 10,51: «Rabbuni») indica que la escena se refiere de algún modo a Israel.

Hay además una serie de paralelos con la perícopa de los dos Zebedeos, Santiago y Juan, que han mostrado su ambición de poder. Los hermanos pedían a Jesús «sentarse» uno a su derecha y otro a su izquierda (10,37); el ciego «está sentado» (10,46*b*); «el día de tu glosia», el de la subida al trono (10,37), corresponde a la denominación «Hijo de David», que denota al Mesías triunfante (10,47); la pregunta de Jesús en ambas ocasiones es idéntica (10,36: «¿Qué queréis que haga por vosotros?»; 10,51: «¿Qué quieres que haga por ti?»);

la advertencia de Jesús «No sabéis lo que pedís» (10,38) equivale a la ceguera.

Otra marca muy significativa es la indicación del lugar donde está el ciego, «junto al camino» (10,46*b*); es la expresión que había usado Jesús en la parábola del sembrador para designar a los que reciben el mensaje, pero cuya actitud interior lo neutraliza (4,3: «algo cayó junto al camino»; 4,15: «éstos son "los de junto al camino": aquellos donde se siembra el mensaje, pero, en cuanto lo escuchan, llega Satanás [el poder que tienta al hombre] y les quita el mensaje sembrado en ellos»). El ciego es uno que está «junto al camino»; es decir, uno en quien la ideología y la ambición de poder (como la que han manifestado los Zebedeos) hace que el mensaje de Jesús no arraigue en ellos.

Es muy curioso que, tratándose de personajes representativos, que aparecen de ordinario anónimos, Marcos identifique al ciego por su apellido, que, además, repite, poniéndolo en griego y en arameo (10,46*b*: «el hijo de Timeo, Bartimeo»). La repetición indica la importancia del dato y hace sospechar que no se trata de simple genealogía.

En primer lugar, como se verá más adelante (cap. IV, § 6), el término griego/arameo que se traduce «hijo» significa muchas cosas distintas en el lenguaje del AT y de los evangelios, entre ellas «discípulo» o «partidario»; baste citar un ejemplo: en 1 Re 20,23 y 2 Re 2,3 se encuentra literalmente la expresión «los hijos de los profetas», que significa, en realidad, «los discípulos de los profetas» o «los miembros de la comunidad de profetas». Aquí, por tanto, es posible que el término signifique discípulo o partidario, no hijo «de Timeo».

Esta posibilidad se convierte en certeza si se examina el significado de ese nombre. En efecto, «Timeo» significa en griego *(timaios)* «apreciado, honrado, estimado». Ahora bien: en la escena de la sinagoga «de su tierra» (6,1*b*-6), Jesús había dicho: «Sólo en su tierra, entre sus parientes y en su casa es despreciado un profeta» (6,4). La palabra «despreciado» *(atimos)* se opone a «apreciado» («Timeo»). Si Jesús es el «des-

preciado», el «apreciado» ha de ser alguien que sea lo opuesto a él, en concreto, el «Hijo de David», el Mesías triunfador, como lo expresará inmediatamente después la invocación del ciego ya citada (10,47.48). El ciego es, por tanto, un «partidario del Apreciado», del Mesías Hijo de David.

De este examen aparece claramente cómo los diferentes detalles coinciden para caracterizar al ciego como figura de los discípulos, que no se habían desprendido de su ideal de Mesías triunfador y a los cuales la ambición de poder había impedido asimilar el mensaje de Jesús.

8. LA VIUDA POBRE (MC 12,41-44 PAR.)

Entre las diversas mujeres que tienen un papel destacado en los evangelios hay una que despierta especial simpatía: la «viuda pobre», que echa su limosna en el templo y a la que Jesús pone por modelo a los discípulos (Mc 12,41-44; Lc 21,1-4).

¿Se trata de un simple recuerdo histórico o de un personaje representativo? Veamos en primer lugar dónde se coloca este episodio en el Evangelio de Marcos, cuyo texto seguimos.

La perícopa de la viuda termina la sección que narra la actividad de Jesús en el templo, comenzada con un tríptico en el que, bajo la figura de la higuera, se habla de la esterilidad de Israel (11,12-14.20-25) y se denuncia el templo como «cueva de bandidos» por la explotación económica que ejerce sobre el pueblo (1,15-19). En la perícopa final de la sección, la de la viuda, aparece de nuevo el tema del templo, que absorbe el dinero de ricos y pobres (12,41s: «la gente iba echando monedas en el Tesoro; muchos ricos echaban en cantidad. Llegó una viuda pobre y echó dos ochavos, que hacen un cuarto»). La calificación de «pobre» identifica a la mujer con las capas sociales más desprovistas.

Pero ¿basta pensar que se trata de un ejemplo de pobre que refleja una realidad social del tiempo, o hay que ver en la viuda una auténtica figura representativa? La clave para resolver la cuestión se encuentra precisamente en el apelativo «viuda», que pertenece al sistema simbólico de esposo-esposa, tan frecuente en el AT y en los evangelios (cap. II, § 6).

La «viuda» es la mujer/esposa que carece de esposo. El término parece aludir a un texto de Jeremías, donde el profeta rechaza la viudedad del pueblo, afirmando que su Dios/esposo está con él (Jr 51,5: «Porque Israel y Judá no están viudas de su Dios»). El texto de Marcos indica lo contrario; si en la época del profeta, Dios estaba cerca de su pueblo, no sucede lo mismo ahora; el pueblo no experimenta la cercanía de su Dios, porque es precisamente el templo explotador el obstáculo que se interpone entre Dios y el pueblo. Un templo que, en nombre de Dios, saca el dinero incluso a los pobres no manifiesta, sino que oculta el rostro de Dios. Ahí está la tragedia de la viuda/pueblo: haciendo lo más que puede para acercarse a su Dios, no lo consigue, pues Dios no está en el templo.

La viuda pobre es, por tanto, una figura representativa del Israel verdadero, de «los pobres de Yahvé», fieles a su Dios. Su fidelidad es total, como lo expresa el paralelo entre la totalidad del don de la viuda (12,44: «ha echado *todo* lo que tenía, *todos* sus medios de vida») y el contenido del primer mandamiento de la Ley, mencionado poco antes (12,30: «Amarás al Señor tu Dios con *todo* tu corazón, con *toda* tu alma, con *toda* tu mente y con *todas* tus fuerzas»). El pueblo fiel («la esposa») constituido por la gente humilde («pobre»), que se entrega totalmente a su Dios («todo»), se encuentra privado de él («viuda»), por haber sido Dios ocultado por la institución religiosa.

9. LA MUJER DEL PERFUME (MC 14,3-9 PAR.)

En contraste con la figura de la viuda, que expresa la privación de Dios que sufría el pueblo fiel, aparece otra figura

de mujer, también en papel de esposa, que unge la cabeza de Jesús, el Esposo. La perícopa se encuentra en dos evangelios sinópticos (Mc 14,3-9; Mt 26,6-13), tiene un paralelo en Juan (Jn 12,1-8) y otro más lejano en Lucas (Lc 7,36-50).

La escena es conocida. He aquí el texto de Marcos: «Estando él en Betania, en casa de Simón el leproso, llegó una mujer llevando un frasco de perfume de nardo auténtico de mucho precio; quebró el frasco y se lo fue derramando en la cabeza.» El simbolismo nupcial del perfume se ha expuesto antes (cap. II, §7). Allí aparece que la mujer representa a la parte de la comunidad de Jesús que verdaderamente lo sigue, dispuesta a llegar con él hasta el don de la propia vida.

10. EL CENTURION Y EL CRIADO (MT 8,5-13 PAR.)

El centurión pagano es presentado por Mateo (8,5-13) y Lucas (7,2-10) como una figura noble. Se trata de ver si es un personaje representativo.

Como pagano, el centurión era para los judíos «impuro», es decir, inaceptable para Dios; ningún judío observante dirigía la palabra a paganos ni mucho menos entraba en su casa, por miedo a contraer impureza. Este episodio está en la línea del leproso, pero amplía su horizonte; en el caso del leproso, Jesús declaraba injusta la marginación dentro del pueblo judío; en el del centurión se pronuncia en contra de la discriminación de los paganos.

Como en otros episodios (la hija de Jairo, la cananea, la viuda de Naín), aparecen dos personajes (ambos sin nombre) en relación mutua: el centurión y «su chico», palabra que puede significar «hijo» o «criado»; dado que Lucas hace equivalente «siervo» y «chico» (Lc 7,2.7.10), elegimos «criado». Sin embargo, en este episodio, la figura del criado sirve sólo para poner de relieve la fe del centurión y su eficacia.

La palabra «centurión», derivada de «ciento», se presta para representar a un colectivo. Pero el carácter representativo de este personaje aparece por las palabras de Jesús, que pondera su fe, muy superior a la de los judíos, y la ve como primicia de la fe de muchos (Mt 8,11: «Os digo que vendrán muchos de Oriente y Occidente, etc.»). La fe del centurión no es sólo suya, y él se convierte así en representante de los numerosos paganos que en el futuro creerán en Jesús.

El hecho de que, contra lo que suele suceder con los personajes representativos, el episodio tenga una localización precisa, en Cafarnaún, ciudad de población mezclada judía y pagana, insinúa que el éxito posterior del mensaje de Jesús entre los paganos tuvo algún principio durante su vida pública.

11. LA MADRE DE JESUS (JN 2,1-11)

En el Evangelio de Juan, en el episodio de las bodas de Caná (Jn 2,1-11), aparece la figura de la madre de Jesús, pero sin nombre (2,1.3.5). Como se ha dicho, la omisión del nombre es una de las señales para identificar a los personajes representativos; con ella quedan desdibujados los rasgos personales, y permite extender a otros los rasgos de categoría que aparecen en el caso concreto.

No solamente eso. Al dirigirse a Jesús, la madre no lo llama «hijo». Tampoco Jesús la llama «madre», sino «mujer», apelativo que no se usa nunca en el AT ni en la literatura judía para dirigirse a la propia madre.

El valor representativo de la figura de la madre se desprende precisamente del uso del apelativo «mujer», que, como en español, significa en griego, además de la persona de sexo femenino, la mujer casada [17]. «Mujer» equivale así a «esposa». ¿Qué puede querer decir Jesús al llamar a su madre «esposa»? Resulta claro del contexto, si se tiene en cuenta el lenguaje de los profetas hablando de la relación de Dios con Israel como pueblo:

[17] Cf. Mt 1,20.24; 5,32; Mc 10,2.

— Is 54,5s: «El que te hizo te tomará por esposa; su nombre es el Señor de los ejércitos. Como a mujer abandonada y abatida te vuelve a llamar el Señor; como a esposa de juventud, repudiada, dice tu Dios.»

— 62,5: «Como un joven se casa con su novia, así te desposa el que te construyó; la alegría que encuentra el marido con su esposa la encontrará tu Dios contigo.»

— Jr 2,2: «Así dice el Señor: "Recuerdo tu cariño de joven, tu amor de novia, cuando me seguías por el desierto, por tierra yerma."»

— Ez 16,8: «Pasando de nuevo a tu lado, te vi en la edad del amor; ... te comprometí con juramento, hice alianza contigo —oráculo del Señor— y fuiste mía.»

— Os 2,18: «Aquel día —oráculo del Señor— me llamarás Esposo mío.»

De este lenguaje resulta claramente que «la boda» es símbolo de la alianza; en el texto de Juan, símbolo de la alianza antigua, en la que está la madre de Jesús (2,1), pero a la que Jesús no pertenece, es sólo invitado (2,2). Dentro del ámbito de la antigua alianza, la madre (= el origen) de Jesús representa, pues, a «la esposa de Dios», es decir, al grupo de israelitas que han sido fieles a la alianza y que constituyen el verdadero Israel [18].

Muchos son los datos de la perícopa que confirman esta interpretación, pues las alusiones a la antigua alianza son incesantes (véase cap. VI, C).

12. LA SAMARITANA Y MARIA MAGDALENA (JN 4,4-30; 19,25; 20,11-18)

Hay en el Evangelio de Juan otras dos mujeres a quienes Jesús se dirige con el apelativo «mujer/esposa». ¿Podemos

[18] Cf. Mateos-Barreto, *Juan,* pp. 148s.

aplicar a estos casos el mismo principio aplicado a la madre de Jesús? Sin duda alguna.

La samaritana aparece como una mujer que ha tenido cinco maridos y que el que tiene entonces no es su marido (Jn 4, 17s). Atendiendo al lenguaje de los profetas, es la «esposa adúltera» o «prostituida» (Ez 16,15: «Te prostituiste con el primero que pasaba»; Os 2,4: «Pleitead con vuestra madre, pleitead, que ella no es mi mujer ni yo soy su marido, para que se quite de la cara sus fornicaciones y sus adulterios de entre los pechos»), es decir, el Israel que ha abandonado al verdadero Dios para seguir a otros dioses. Representa a Samaría, esposa infiel de Dios (Jr 2,6: «¿Has visto lo que ha hecho Israel [= Samaría, el reino de Israel], la apóstata? Se ha ido por todos los montes altos y se ha prostituido bajo todo árbol frondoso [cultos idolátricos en las colinas y bosques]»); se contrapone a la madre de Jesús, «la esposa fiel». Como en el libro de Oseas, que constituye el trasfondo del episodio de la samaritana, Jesús «le habla al corazón» para que vuelva al amor primero (Os 2,16) [19].

María Magdalena es el tercer personaje que recibe de Jesús el apelativo «mujer» (Jn 20,15: «Mujer, ¿por qué lloras?»). María tiene nombre propio y en este evangelio aparece por primera vez al pie de la cruz, junto con la madre de Jesús, nombrada como «María la de Cleofás» (Jn 19,25: «Estaban junto a la cruz de Jesús su madre y la hermana de su madre: María la de Cleofás y María Magdalena»).

En esta ocasión, de nuevo llama Jesús a su madre «mujer» (19,26), recordando la escena de Caná; la madre sigue, pues, representando al pueblo fiel de la antigua alianza, la esposa fiel de Dios, y aparece aquí por última vez en este evangelio. María Magdalena, en cambio, aparece por primera vez, y en la escena en el huerto/jardín (20,11-18) es llamada «mujer/esposa» por Jesús; ella, a su vez, se refiere a él llamándolo «mi señor» (20,13), modo como las mujeres designaban a sus

[19] *Ibidem,* p. 230.

maridos (ahora, en España, es el marido el que llama a la mujer «mi señora»).

María Magdalena es en este evangelio (no en los otros tres, donde presenta rasgos diferentes) figura de la nueva comunidad, la que tiene su origen en la cruz de Jesús, desde donde fluye el Espíritu. Esta nueva comunidad, la humanidad nueva, tiene con Jesús la relación de amor y fidelidad que los profetas habían formulado en términos nupciales (esposo-esposa). La identidad de nombre de las dos mujeres (María) y el hecho de ser presentadas como hermanas (Jn 19,25), señala la igualdad que ha de regir en la relación de la comunidad antigua con la nueva [20].

13. NATANAEL Y EL DISCIPULO PREDILECTO (JN 1,45-51; 13,23-25, ETC.)

Las dos figuras femeninas que, en el Evangelio de Juan y bajo la figura de «la esposa», representan al pueblo de la antigua alianza y a la comunidad de Jesús tienen cada una un correspondiente masculino: Natanael, para el pueblo de la antigua alianza, y el discípulo predilecto, para la nueva comunidad.

Natanael es una figura enigmática que aparece en el Evangelio de Juan solamente antes de que comience la actividad de Jesús (1,45-51) y después de su muerte-resurrección (21,2). Su carácter representativo del Israel fiel (igual al de la Madre de Jesús) está indicado por la frase de Jesús «Antes que te llamara Felipe, estando tú bajo la higuera, me fijé en ti» (1, 48), palabras que aluden a la elección de Israel, tal como la expresaba Os 9,10: «Como racimo en el desierto encontré a Israel, como breva en la higuera me fijé en sus padres», adaptándola al contexto. Esto significa que la antigua elección hecha por Dios, Jesús la renueva para el Israel que se ha mantenido

[20] *Ibidem,* pp. 815s.

fiel (1,47: «Mirad a un israelita de veras, en quien no hay falsedad»).

Natanael, nombre de este personaje, significa «Dios ha dado», y alude al favor de Dios del que procedió la elección de Israel (Dt 4,7; 7,7s; 10,15). Otra prueba de su carácter representativo es que, en la última frase de la perícopa, Jesús le habla en plural (1,51: «Jesús le dijo: "Sí, os lo aseguro. Veréis..."») [21].

La correspondencia con la madre de Jesús en cuanto personaje representativo la indica Juan cuando en la lista de discípulos que van a pescar llama a Natanael «el de Caná de Galilea» (Jn 21,2; cf. 2,1), dato no proporcionado en la presentación inicial de este personaje (1,54ss) [22]. Caná es el lugar donde apareció por primera vez en el evangelio la figura de la madre de Jesús; de este modo conecta Juan las dos figuras. El significado de «Caná» en hebreo, «adquirir, crear», parece aludir al «pueblo adquirido, creado por Dios» (Éx 15,16; Dt 32,6; Sal 72,4), representado tanto por Natanael como por la madre de Jesús.

Veamos la segunda correspondencia o equivalencia entre personajes representativos. También a María Magdalena, figura de la esposa o nueva comunidad, corresponde un personaje masculino, el discípulo predilecto, cuyo nombre nunca se menciona. Aparece por vez primera en la Cena (13,23ss) asociado a la figura de Simón Pedro, y a partir de ese momento, otras cinco veces, cuatro al lado de Pedro (18,5s; 20,2-10; 21,7.20ss) y una al pie de la cruz (19,26) [23].

El adjetivo «predilecto» traduce dos expresiones griegas: «al que Jesús amaba» [24] y «al que Jesús quería» [25], de las que

[21] *Ibidem,* pp. 130-135.
[22] *Ibidem,* pp. 893s.
[23] J. Mateos-J. Barreto, *Vocabulario Teológico del Evangelio de Juan,* pp. 72-76.
[24] Cf. 13,23s; 19,26; 21,7.20: *êgápa.*
[25] Cf. 20,2: *ephílei.*

la primera denota el amor y la segunda la amistad. Los términos «amor» y «amistad» son los mismos que se usan para indicar la relación de Jesús con Lázaro [26], de lo que se deduce que el discípulo predilecto, en su relación con Jesús, es figura de todo discípulo y de la comunidad. «El amigo de Jesús» es así el personaje masculino que corresponde al femenino María Magdalena, la que, como personificación de la comunidad, representa el papel de «esposa». Es, por tanto, una figura ideal, representativa de la comunidad de Jesús, es decir, de la humanidad nueva.

Por eso, al pie de la cruz su figura se intercambia con la de María Magdalena. En efecto, al principio se encuentran la madre de Jesús y María Magdalena, representando, respectivamente, al antiguo pueblo y a la nueva comunidad (19,25); un momento después aparecen, en cambio, sin previo aviso, la madre y el discípulo predilecto, de quien no se había dicho que estuviese allí (19,26s). El valor representativo de los personajes sigue siendo el mismo: la madre, el antiguo pueblo fiel, queda integrada en la casa del discípulo, es decir, en la comunidad nueva (19,26: «Y desde aquella hora la acogió el discípulo en su casa»).

Si la comunidad receptora del evangelio identifica al discípulo predilecto con el autor del evangelio (21,24), quiere decir que ve realizado en éste el ideal propuesto por la figura de aquél.

14. EL PARALITICO DE LA PISCINA (JN 5,1-9*a*)

El Evangelio de Juan presenta la curación de un paralítico, pero en un contexto y de un modo muy diferentes de los sinópticos. El episodio se encuentra en Jn 5,1-9*a*. Hay que preguntarse si también este paralítico es un simple individuo o, de algún modo, una figura representativa del pueblo.

Para establecerlo hay que prestar atención a las delicadas

[26] Cf. 11,3: *philéô;* 11,5: *agapáô;* 11,11: *phílos.*

marcas que pone Juan en la introducción del episodio. En primer lugar, la alusión a las ovejas: «Hay en Jerusalén, junto a la Puerta Ovejera» (5,2); esta puerta existía en Jerusalén (cf. Neh 3,1.32), y por ella entraban los rebaños en la ciudad; pero en su texto, el evangelista suprime la palabra «puerta» y deja solamente el adjetivo «Ovejera», quitando así a la expresión todo aspecto de movimiento; el sentido queda limitado a «el lugar de las ovejas». Con esto alude a las ovejas que Jesús expulsó del templo (2,14s) y conecta con el símil del pastor y las ovejas, que utilizará más adelante en el evangelio (10,1ss), donde las ovejas son explícitamente figura del pueblo. Insinúa así Juan que la muchedumbre mencionada a continuación (5,3) representa al pueblo.

Para describir la piscina, Juan dice que tenía cinco «pórticos», detalle histórico, pero completamente innecesario para el desarrollo de la narración que sigue. Sin embargo, la palabra «pórtico» es clásica para designar los soportales del templo (10,23: «el pórtico de Salomón»). Hay, pues, alguna relación entre la piscina y el templo: el templo explotador (2,16: «no convirtáis la casa de mi Padre en una casa de negocios») es el lugar de la fiesta religiosa y el reducto de los dirigentes (5,1: «era la fiesta de los Judíos»); la piscina es el ámbito del pueblo (las ovejas), circundado por el templo (los pórticos), donde se enseñaba y desde donde se imponía la Ley, contenida en los cinco libros de Moisés («cinco pórticos»). Juan aprovecha así un dato histórico para fundar un sentido figurado.

El paralítico forma parte de la muchedumbre del pueblo que yacía en los pórticos. Todos son enfermos, pero no de enfermedades diferentes, sino que, según la construcción del texto, todos padecen tres invalideces: todos son ciegos, todos están tullidos y todos están resecos o faltos de vida (5,3: «En ellos [en los pórticos] yacía una muchedumbre, los enfermos: ciegos, tullidos, resecos»). El hecho históricamente imposible de que todos padeciesen de las tres cosas da a la enfermedad un sentido figurado.

La ceguera, como ya se ha visto (cap. I, § 1), es figura de la falta de comprensión, de la obcecación de la mente. En Juan, la ceguera es consecuencia de «la tiniebla» (1,5), símbolo de la ideología de la Ley, que impide conocer el amor de Dios por los hombres y la calidad y libertad a la que Dios llama al hombre (cap. II, § 10). El pueblo, por tanto, está ciego por su sumisión a la Ley/tiniebla. «Tullido» es el que no tiene libertad de movimientos ni de acción; es la Ley la que, programando la vida del hombre, lo priva de iniciativa. «Resecos», sin vida, alude a la visión de los huesos secos o calcinados de Ez 37,1-14, que eran figura del pueblo sin vida. Así representa Juan la situación del pueblo, en contraste con la fiesta oficial.

La presencia de Jesús en este lugar recuerda el texto de Zac 10,2-3 (LXX): «Por eso fueron arrebatados como ovejas y maltrechos, porque no había curación ... pero yo me cuidaré de los corderos y visitará el Señor ... su rebaño.»

En este contexto aparece la figura del enfermo que va a curar Jesús. Es uno de la «muchedumbre de enfermos» (5,4) y hay que ver si los representa a todos. Para ello, veamos el primer dato que da Juan sobre él: es que «llevaba treinta y ocho años en su enfermedad». Extraña la precisión de la cifra; bastaba haber dicho «mucho tiempo». Sin embargo, se descubre que esta cifra es la que da el libro del Deuteronomio para indicar que todos los que salieron de Egipto murieron en el desierto (Dt 2,14: «anduvimos caminando treinta y ocho años, hasta que desapareció del campamento toda aquella generación de guerreros, como les había jurado el Señor. La mano del Señor pesó sobre ellos hasta que los hizo desaparecer del campamento. Y cuando, por fin, murieron los últimos guerreros del pueblo, el Señor me dijo: "Hoy vas a cruzar la frontera de Moab por Ar [la frontera de la tierra prometida]"»).

El paralítico representa, pues, al Israel que nunca consiguió llegar a la tierra prometida. Es así figura representativa de todos los enfermos, es decir, del pueblo sometido y sin vida, descrito como «muchedumbre».

15. EL CIEGO DE NACIMIENTO (JN 9,1-12)

El episodio del ciego de nacimiento presenta el segundo caso de ceguera en Juan (9,1ss) y se aprecian en él semejanzas al mismo tiempo que diferencias con el episodio del inválido que acaba de exponerse. En ambos se menciona una piscina, pero una es de aguas agitadas (5,7: «cuando se agita el agua»), mientras en la otra, la de Siloé, según Isaías, el agua corre mansa (Is 8,6s: «Ese pueblo ha despreciado el agua de Siloé, que corre mansa»). En ambos casos hay ceguera, pero en uno es ceguera culpable (5,14: «No peques más, no sea que te ocurra algo peor») y en el otro sin culpa (9,3: «No había pecado él ni tampoco sus padres»).

Teniendo en cuenta el carácter figurado de la ceguera en los evangelios y el precedente de la ceguera en el inválido, no hace falta demostrar que también en este caso tiene el mismo sentido. Queda por ver de qué modo este personaje es representativo y a quiénes representa. El hecho de que no lleve nombre ni se indique el tiempo ni el lugar de su curación son, como se ha visto en ejemplos anteriores, indicios de que nos encontramos ante un personaje representativo.

En primer lugar, como se ha expuesto en el párrafo anterior, el sentido de la ceguera en Juan es que, por obra de «la tiniebla» o ideología de la Ley, el hombre no puede percibir el amor de Dios ni comprender su proyecto sobre el hombre; siendo esto así, el hecho de que este personaje sea «ciego de nacimiento» ha de significar que ha vivido siempre en un ambiente donde el influjo de la ideología opresora ha sido tan fuerte e indiscutido que nunca se le ha podido ocurrir que fuera posible otro modo de pensar. Se deduce ya que, al tratarse de una ceguera figurada, puede incluir a todos los que estén en las mismas condiciones.

Pero, además de éste, el texto proporciona otro argumento, muy claro, para hacer notar que el ciego es una figura representativa. En efecto, después del encuentro con el ciego, pero antes de su curación, Jesús advierte a sus discípulos que

tienen que trabajar con él realizando las obras del que lo envió (9,4), es decir, los asocia a una actividad como la que va a ejercer él. Indica con esto que la línea de liberación que él comienza con el ciego ha de ser continuada. El ciego representa, por tanto, no un individuo, cuya curación es efectuada por Jesús, sino una clase de gente a cuya liberación han de dedicarse los discípulos. Veamos si de los datos de la perícopa puede deducirse de qué gente se trata.

Según lo antes dicho, la figura del ciego muestra la de un individuo nacido y criado en un círculo donde la autoridad del sistema ha sido máxima y del que no ha salido nunca. No ha conocido más que «la tiniebla». Como lo afirma Jesús, esto no ha sucedido por culpa propia del hombre ni por su educación familiar (9,3: «Ni había pecado él ni tampoco sus padres»), sino, si acaso, por culpa de otros. El hecho de que no haya sido culpa de sus padres significa que el ambiente de opresión en que ha vivido es ancestral, viene de generaciones atrás.

También este hecho hace ver que no se trata simplemente de un individuo particular, sino de grupos dentro de Israel que nunca han tenido la posibilidad de conocer algo distinto de lo que han encontrado en su entorno social; es gente, en consecuencia, que no desea ni espera curación, que dan por bueno lo único que conocen. De hecho, la condición humana del individuo se describe como la de «mendigo» (9,8), es decir, la del que no tiene medios de vida ni posibilidad de procurárselos; en su sociedad, vive de limosna, absolutamente dependiente de los demás. Esto lo asimila a una condición social ínfima, donde el hombre está privado de la condición humana.

El inválido de la piscina tenía esperanza, aunque fuera engañosa, de salir de su estado (5,7: el agua que se agitaba); éste no tiene esperanza porque no vislumbra siquiera la posibilidad de un cambio. No hay «bueno por conocer».

La obra de Jesús con él consiste en mostrarle lo que puede ser el hombre, poniéndole por modelo su misma persona. Jesús escupe en tierra y «hace barro» con su saliva. Las palabras «polvo/arcilla», «barro» (la arcilla mezclada con el agua) son las que se usaban para describir la creación del hombre [27]. Al usar el «barro», Jesús reproduce simbólicamente esa creación. Pero no emplea agua para hacer el barro, sino su propia saliva.

De este modo, hay un elemento preexistente, la tierra, como en la creación del primer hombre; pero otro elemento, la saliva, que es personal de Jesús (9,6: «escupió en tierra»). En aquel tiempo, y aun hoy en ciertas culturas, se pensaba que la saliva, líquido orgánico de la persona, transmitía la propia fuerza o energía vital. La fuerza de Jesús es el Espíritu. La imagen de hombre que Jesús va a poner ante los ojos del ciego no es, por tanto, la de un hombre cualquiera, sino la del hombre, que es el mismo Jesús, la del Hombre-Dios (tierra-Espíritu), la del modelo de hombre, según el proyecto de Dios.

En conclusión: El ciego de nacimiento representa a ciertos grupos de ínfima condición social que viven en absoluta dependencia de los demás y que no aspiran a otra condición por no haber conocido nunca las posibilidades del hombre ni lo que significa serlo.

Jesús y, tras él, sus discípulos han de presentar a estos grupos lo que significa ser hombre en su máxima expresión, realizada en Jesús, para que puedan optar por ese ideal y salir así de su miserable estado.

16. PERSONAJES REPRESENTATIVOS RELACIONADOS

Se ha estudiado el episodio de la hija de Jairo *(supra,* § 4). Pero no es éste el único caso en que aparecen en los evangelios dos personajes representativos en relación mutua.

---

[27] Gn 2.7: «Dios modeló al hombre del «polvo» de la tierra (= la arcilla del suelo)»; Job 10,9: «Recuerda que me modelaste de barro»; Is 64,7: «Señor, tú eres nuestro padre, nosotros el barro y tú el alfarero: somos todos obra de tus manos.»

En paralelo con Jairo y su hija están la mujer sirofenicia (o cananea) y su hija (Mc 7,24-31; Mt 15,21-28), la viuda de Naín y su hijo (Lc 7,11-17).

a) *La sirofenicia y su hija (Mc 7,24-31 par.)*

Para interpretar el caso de la sirofenicia hay que tener en cuenta el episodio del geraseno (Mc 5,2-20, analizado *supra*, § 3), donde aparecía el endemoniado, figura de los esclavos en rebelión contra una sociedad que ponía el dinero por encima del bien del hombre. En Mc 7,24-31, las figuras de la madre y de la hija representan a la misma sociedad pagana en sus dos sectores, el de los opresores (la madre) y el de los oprimidos (la hija), como lo muestra la doble afirmación sobre la hija: que estaba poseída por un espíritu inmundo (7,25) y que tenía un demonio (tres veces: 7,26.29.30), lo mismo que se había afirmado del geraseno (espíritu inmundo: 5,2. 8.12; endemoniado: 5,15.16.18) (véase cap. VI, § 6, *c*).

Marcos subraya el carácter representativo de la hija usando para ella los mismos términos que emplea para la hija de Jairo («hijita»: 7,25; 5,23; «hija»: 7,27.29; 5,35; «chiquilla»: 7,30; 5,39.40.41).

b) *El hijo de la viuda de Naín (Lc 7,11-17)*

El caso de la viuda de Naín es parecido, pero está referido a Israel. Vuelve el simbolismo de la viudez, que en el contexto israelita significa, como se ha visto (*supra*, § 8), la ausencia de Dios.

La madre es, pues, figura de la ciudad/nación (Sión); el hijo único, figura del pueblo. Hay alusiones a dos casos del AT: la resurrección del hijo de la viuda de Sarepta por obra de Elías (1 Re 17,8-24) y la del hijo de la sunamita por obra de Eliseo (2 Re 4,32-37).

La ausencia de Dios provoca la muerte del pueblo; la situación de Israel conmueve a Jesús (sentimiento divino) y detiene al pueblo en su camino hacia la muerte definitiva (el entierro).

17. PERSONAJES REPRESENTATIVOS COMPLEJOS

Hay episodios donde un mismo personaje real está representado en la narración por diversos actores, de los que cada uno presenta un aspecto del personaje único. Llamamos estos casos personajes representativos complejos. Un ejemplo de estos personajes se da en el paralítico y sus portadores (Mc 2,1-13; Mt 9,2-8; Lc 5,17-26), del que se trata en el cap. VI, § 5, *b*).

En el episodio del epiléptico (Mc 9,14-29 par.)

Otro caso se encuentra en el episodio del padre con el hijo epiléptico (Mc 9,14-29; Mt 17,14-20; Lc 9,37-43*a*), donde aparecen tres actores: el padre, el hijo y la multitud.

El verdadero personaje es la multitud, que aparece en primer lugar (9,14). Desesperada por su situación y desengañada de los letrados, ha buscado solución en los discípulos, pero en vano, pues éstos, incapaces de hacer frente a los letrados, no responden a sus expectativas (9,15-18). La presencia de Jesús suscita una esperanza. Para mostrar la actitud ambivalente de la multitud ante Jesús, el texto la desdobla en dos actores: el hijo y el padre; el primero encarna la desesperación; el segundo, la esperanza, que vislumbra en Jesús un liberador. Desde el momento en que aparecen el padre con su hijo como representantes de la multitud, ésta desaparece de escena (la multitud que acude en 9,25 es otra).

Las marcas que inserta el texto para reconocer el carácter figurativo de los actores son numerosas. En primer lugar, la posesión por un espíritu inmundo, que en el evangelio es figura de una ideología fanática de violencia (cap. V, § 6);

como en el caso del geraseno (véase ***supra,*** § 3), ésta lo lleva a la destrucción. La inutilidad de los conatos violentos a que lo impulsa el fanatismo está indicada por la frase: «muchas veces lo arroja al fuego y al agua para destruirlo»; «el fuego» alude a Elías, el profeta de fuego, prototipo de reformismo violento (cap. II, § 5); «el agua», a Moisés y al éxodo de Egipto, en el que el pueblo obtuvo la libertad mediante la derrota y muerte de sus enemigos (cap. II, § 4).

Es decir, una parte de la multitud (el hijo) busca la liberación en la violencia; otra (el padre), escarmentada de una violencia que no lleva más que a la autodestrucción, busca una alternativa. Naturalmente, es el padre (figura adulta) el que entabla el diálogo con los discípulos y luego con Jesús. El hijo (figura infantil, la parte fanática de la multitud) permanece mudo y sordo (9,25), es decir, no pide ayuda ni atiende a razones; está cerrado a todo argumento o diálogo.

La petición del padre no se refiere solamente al hijo, sino que engloba en un plural a padre e hijo (= multitud): «Si algo puedes, conmuévete por nosotros y ayúdanos»; en cambio, la afirmación sobre la fe insuficiente se refiere sólo al padre (= la parte esperanzada de la multitud): «Fe tengo, ayúdame tú en lo que me falta.» Hay, pues, dos peticiones de ayuda: la primera, que pide a Jesús que los saque de la situación, se refiere a todos («nosotros»); la segunda, que pide ser capaz de confiar plenamente en Jesús, sólo a una parte, a los que ya ven en Jesús una posibilidad de solución.

La violencia de la salida del espíritu (= la dificultad en abandonar el espíritu de violencia; cf. 1,26): «Entre gritos y violentas convulsiones salió», indica la resistencia que presentaban los fanáticos para dejarse convencer y, al mismo tiempo, la fuerza de persuasión de Jesús. Privado de su violencia, el individuo queda como muerto, no tiene razón para vivir (9, 26), hasta que Jesús no lo levanta ofreciéndole una nueva posibilidad de vida (9,27; cf. 5,41s).

Otra marca la da el texto en la invectiva de Jesús: «¡Generación sin fe!» (cf. 6,6), que alude a Dt 32,4, donde Moisés

se dirige al pueblo (la generación del desierto) acusándolo de su infidelidad a Dios. Jesús acusa de ella a la generación contemporánea suya (la generación del Mesías), que abarca a todos los presentes, letrados, discípulos y multitud. No se trata, pues, aquí de un problema circunscrito a un padre y un hijo, sino de una actitud que afecta a la sociedad de aquel tiempo.

La falta de fe de aquella generación la había encontrado Jesús en «los de su tierra» (6,6), donde fue rechazado; el paralelo insinúa que la causa de ambas incredulidades es la misma: el extremismo fanático que buscaba la solución en la violencia.

CAPITULO IV

TERMINOS DE LA CULTURA SEMITICA

Se encuentran en los evangelios no pocos términos que suelen traducirse por otros aparentemente equivalentes en nuestra lengua, pero que, en realidad, en la cultura semítica en la que escribieron o en la que se inspiraron los evangelistas tenían un sentido bastante diferente.

Otras veces sucede que los términos griegos tienen varios sentidos, que en español se expresan con palabras distintas. Sería erróneo, por tanto, traducirlos por el mismo término español, cualquiera que sea el contexto.

Exponemos a continuación algunos términos que se han prestado a frecuentes equívocos.

1. CUERPO

Una de estas palabras aparentemente fáciles de traducir, pero, en realidad, traicioneras, es «cuerpo» *(sôma)*. Para empezar, y aunque parezca sorprendente, puede decirse que, tanto en hebreo como en griego, el sentido primario de las palabras que se traducen por «cuerpo» es el de «persona humana».

De hecho, el sentido de «cuerpo» como «persona» aparece en Grecia ya en el siglo v a. C. Fue más tarde cuando surgió la idea del cuerpo como distinto del alma, como lo mortal en cuanto distinto del alma imortal, idea desarrollada por Platón. Los estoicos siguieron manteniendo la dicotomía de alma y

cuerpo o de alma y carne. El desarrollo ulterior de estas ideas, junto con las del neoplatonismo en general, llevó a una devaluación del cuerpo por oposición al alma [1].

En cambio, si se examina el AT, no se encuentra un equivalente hebreo de la idea griega del cuerpo como contradistinto del alma. En la traducción griega de los LXX, la palabra *sôma,* como la hebrea *basar,* denotan al hombre, y esta última incluso a la humanidad; ambas pueden significar cadáver [2], pero su sentido básico es el de «individuo humano» o «persona»

Según el AT, también los ángeles tienen «cuerpo» (Ez 1, 11: «otro par de alas les cubría el cuerpo»; Dn 10,6: «su cuerpo era como crisólito, sus ojos como un relámpago»); «el cuerpo», por tanto, no sugiere la idea de una esfera terrena en contraste con una celeste. Y no existe en el AT ningún dualismo que oponga el alma o la mente al cuerpo como algo de más alto valor [3].

Con el tiempo, sin embargo, también en el AT fueron cambiando las ideas sobre el cuerpo, como aparece en los libros de los Macabeos y en el de la Sabiduría, que reflejan la concepción helenística de la distinción entre alma y cuerpo y la depreciación de éste (cf. Sab 9,15: «porque el cuerpo mortal es lastre del alma»).

En la literatura judía intertestamentaria se constata, por una parte, el influjo helenístico (Test. XII Patr.; 2 Esdras); pero, por otra, se conserva la concepción unitaria del AT (Qumrán), donde el cuerpo representa a la persona entera; por eso «el cuerpo/persona» es juzgado y es resucitado de la muerte. Las dos concepciones, la dualista y la unitaria, están vigentes en la época del NT.

[1] Cf. Schweizer, «Sôma», en *TWNT,* VII, pp. 1042s.
[2] Cf. Dt 21,23; 1 Sm 31,10.12; Is 5,25.
[3] Cf. S. Wibbing, «Sôma», en *DNTT,* I, p. 233.

El NT continúa las concepciones de épocas anteriores, pero aparece en él particularmente el significado de «cuerpo» propio del AT. Por eso «el cuerpo» (en griego, *sôma)* denota ordinariamente al hombre entero, a la persona [4]. Puede decirse, de hecho, que en el NT el hombre no «tiene» cuerpo, «es» cuerpo [5]. En efecto, «el cuerpo» denota al hombre como individuo designable e identificable, como sujeto y objeto de actividad y de comunicación. En breve: «el cuerpo» es el hombre en cuanto capaz de acción y de relación.

«El cuerpo» de Jesús es, por tanto, Jesús mismo. En Jesús reside la gloria de Dios (= el Espíritu); por eso «su cuerpo», es decir, su persona, es el nuevo santuario que sustituye al antiguo (Jn 2,21: «él se refería al santuario de su cuerpo»). Jesús «levantará» ese santuario, el de «su cuerpo», al que sus enemigos habrán dado muerte (Jn 2,19); es decir, después de su muerte seguirá manifestando su presencia y actividad. «Levantarse de la muerte» significa en el Evangelio de Juan entrar en el estado humano final, el de «cuerpo», que, libre de la limitación de la «carne», conserva su individualidad y permite la acción y la presencia. En la eucaristía, el pan/cuerpo denota la persona de Jesús [6].

No hay existencia humana sin «cuerpo», ni aun después de la muerte (1 Cor 15,35-44), aunque el cuerpo futuro no será animal, es decir, no de carne y hueso (lit. «carne y sangre», 1 Cor 15,50), sino espiritual (15,44.46). Con esto se significa que el hombre conservará su identidad después de la muerte y que será capaz de actuar y comunicar.

De los datos expuestos se deduce que la traducción constante de *sôma* por «cuerpo» da origen a frases que pueden ser

[4] R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento,* I, Salamanca, 1952, p. 192.
[5] *Ibidem,* p. 194.
[6] Cf. Schweizer, «Sôma», p. 1056: *Sôma* designa al «yo» en su entera realidad; *haima* (sangre), a la persona en cuanto sujeto del hecho de morir. De modo parecido, R. Pesch, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis,* Friburgo, 1978, p. 94; J. Mateos, *Los Doce,* § 540.

mal interpretadas. Así, en Mt 6,22s, (lit.) «el ojo es la lámpara del cuerpo», se trata evidentemente de la persona [7]; es ésta, no el cuerpo, la que goza de la luz o está sumida en la oscuridad (cf. Lc 11,34.36). En Mt 26,12: «Cuando ella derramaba el perfume sobre mi cuerpo (el de Jesús)», se rendía homenaje a la persona; Mt 27,52: «Muchos cuerpos de santos que habían muerto, resucitaron», se trata de personas muertas que vuelven a la vida.

A veces predomina el sentido físico, como en Mt 10,28 par.; «matan el cuerpo» en el sentido de «suprimen la vida física de la persona».

El significado de «cuerpo» como «persona/individuo» es muy frecuente en los escritos paulinos. Así, en Rom 6,6: «el cuerpo del pecado» significa «el individuo pecador»; 6,12: «No reine más el pecado en vuestro cuerpo mortal», es decir, «en vuestro ser mortal»; 7,24: «¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?», quiere decir, «de este ser mío, instrumento de muerte»; 8,23: «El rescate de nuestro cuerpo», «de nuestro ser»; 12,1: «Ofreced vuestros cuerpos como sacrificio vivo», «ofreced vuestra existencia».

2. CARNE

Como «cuerpo», también «carne» (gr. *sarx*) significa cosas muy distintas de lo que entendemos por ella en nuestra lengua. La palabra «carne» tiene para nosotros un sentido obvio de «masa muscular», de comestible y, en sentido moral, una referencia a la sexualidad, que es ajena al sentido propio del término tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento.

Por supuesto, en el AT, «carne» puede designar la carne del hombre (Gn 2,21; Ez 37,6.8) y la de los animales (Gn 41,2; Nm 1,33; Dt 14,8) o el cuerpo humano en su totalidad (1 Re 21,27). Sin embargo, en su significado principal, «la carne» no es solamente un componente del hombre, sino ante todo el hombre como tal (Sal 63,2; cf. 54,3).

[7] Para la interpretación del «ojo», véase cap. I, § 6.

De hecho, para el AT, el hombre, en su esencia, «es carne» (para los griegos, «tiene carne»); la «carne» significa el hombre en cuanto es transitorio, vulnerable, sujeto a enfermedad, miedo, muerte (debilidad física) (Sal 78,39: «Recordando que eran de carne, un aliento fugaz que no torna»; Is 40,6: «Toda carne es hierba, y su belleza como flor campestre»). «Toda carne» designa a toda la humanidad en cuanto mortal, todos y cada uno (Job 34,15: «Expirarían todos los vivientes [toda carne], y el hombre tornaría al polvo»; cf. Is 66,23: «Cada luna y cada sábado vendrá todo mortal [toda carne] a postrarse ante mí»). En los escritos rabínicos, para designar al hombre en su transitoriedad, se le llama «carne y sangre» (primera vez en Eclo 14,18) [8].

Veamos ahora qué sucede en el NT. Como en el Antiguo, los autores del Nuevo utilizan «carne» en varios sentidos. Según el contexto, el gr. *sarx* puede denotar:

a) La carne de un cuerpo animal o humano (1 Cor 15, 39: «Todas las carnes no son lo mismo: una cosa es la carne del hombre, otra la del ganado, etc.») o el organismo del hombre (Gál 4,13, lit.: «debilidad/enfermedad de la carne», es decir, «enfermedad corporal»).

b) El ser humano, acentuando más o menos, según los contextos, su condición débil y caduca (Mc 10,8 par.: «Serán los dos un solo ser [una sola carne]»; 13,20: «No se salvaría ningún mortal [toda carne]»; Jn 17,2: «Ya que le has dado esa capacidad para con todo hombre [toda carne]»; Hch 2,17: «Derramaré mi Espíritu sobre todo mortal [toda carne]»).

c) En oposición a «espíritu», significa la condición humana débil (Mc 14,38 par.: «El espíritu es animoso, pero la carne [la condición del hombre] es débil»), y, en los escritos paulinos, la debilidad moral, los bajos instintos que inducen

[8] Cf. H. Seebass, «Sarx», en *DNTT*, I, pp. 672ss.

al hombre al pecado (Rom 8,6: «Los bajos instintos [la carne] tienden a la muerte; el Espíritu, en cambio, a la vida y a la paz»; Gál 5,17: «Los objetivos de los bajos instintos [de la carne] son opuestos al Espíritu»).

Este uso de *sarx* es muy frecuente en las cartas de Pablo. Citemos algunos ejemplos donde la traducción por «carne» induce a confusión:

— Rom 6,19: «Hablo a modo humano, por la debilidad de vuestra carne»/«por lo débiles que sois», «por lo flojos que estáis»;

— Rom 7,5: «Cuando estábamos en la carne»/«cuando estábamos sujetos a los bajos instintos»;

— 1 Cor 1,26: «No muchos sabios según la carne»/«no muchos sabios en lo humano» («intelectuales»);

— 2 Cor 1,17: «¿O los planes que hago los hago según la carne?»/«¿O hago mis planes con miras humanas?» («carne» peyorativo, en relación con la ambición, «los bajos instintos»);

— Gál 5,13: «Que la libertad no dé pie a la carne»/«a los bajos instintos»; lo mismo en 5,16ss.

— Col 2,23: «Sirve para cebar el amor propio [la carne].»

d) La locución «carne y sangre» designa al hombre en su condición terrena, como el español «carne y hueso» (Mt 16,17: «Eso no te lo ha revelado nadie de carne y hueso [una carne y sangre], sino mi Padre del cielo»; 1 Cor 15,50: «Quiero decir, hermanos, que esta carne y hueso [carne y sangre] no puede heredar el reino de Dios»).

Hay que considerar aparte el Evangelio de Juan, que integra en un marco teológico particular el concepto de hombre en cuanto «carne». Para Juan, «el hombre-carne», es decir, el hombre débil y mortal, es la primera etapa del plan creador de Dios; «la carne» no es un principio malo, sino solamente un estadio inacabado.

En efecto, el designio de Dios sobre el hombre no se limita a dar existencia a una criatura débil y destinada a la muerte («carne»), sino que se propone infundirle una vida capaz de superar la muerte (Jn 3,16: «para que todo el que le presta su adhesión tenga vida definitiva y ninguno perezca»). De por sí, «la carne» es un principio vital que no puede superar su propia condición y que engendra su misma debilidad (Jn 3,6: «de la carne nace carne»).

Jesús es el proyecto de Dios hecho «carne» (Jn 1,14), es decir, realizado en un hombre cuya debilidad se mostró al sufrir la muerte [9].

3. CORAZON

El término «corazón» (gr. *kardía),* aunque de uso corriente en nuestra lengua y rico en sentidos figurados, tiene en la lengua del NT una gama de significados mucho más amplia.

Los sentidos figurados del término «corazón» son frecuentes en la literatura clásica. Además de ser considerado centro del cuerpo y de la vida física, se pensaba que el corazón era la sede de las emociones y sentimientos, de los instintos y pasiones.

En el AT, «corazón» (hebr. *leb, lebab)* puede significar:

a) Como órgano corporal, la sede de la fuerza y de la vida física (Sal 38,11: «Siento palpitar mi corazón, me abandonan las fuerzas»; Is 1,5: «El corazón está agotado»); cuando el corazón se vigoriza por el alimento, el hombre entero revive (Gn 18,5: «Traeré un pedazo de pan para que cobréis fuerzas [para que vuestro corazón se fortalezca] antes de seguir»; Jue 19,5: «El padre de la chica le dijo: "Coge fuerzas, prueba un bocado [fortalece tu corazón con un pedazo de pan] y luego os vais"»; 1 Re 21,7: «A comer, que te sentará bien [come pan, que se alegre tu corazón]»).

---

[9] Cf. J. Mateos-J. Barreto, *Vocabulario teológico del Evangelio de Juan,* pp. 40s.

b) En sentido figurado, el «corazón» representa la vida intelectual y espiritual, la naturaleza interna del hombre. Es el lugar del pensamiento, del querer y sentir del hombre. A él pertenecen, por tanto, en primer lugar, el conocimiento, las convicciones, la comprensión, la reflexión, que nosotros situamos en «la mente»; pero además es el lugar de las actitudes, y en él se fraguan la decisión y la opción, que para nosotros se sitúan en el terreno de la «voluntad»; por último, en él anidan los miedos, el amor y el odio, es decir, los «sentimientos», en un sentido más cercano al nuestro. «El corazón» resume el mundo interior del hombre, en cuanto éste se considera permanente, duradero o estable.

«Corazón», sin embargo, significa menos una función particular que la totalidad de la persona vista en su realidad interior, la personalidad como un todo, el carácter, la disposición y actividad interna consciente y deliberada del yo humano [10]. De ahí que «lo que sale del corazón» sea responsabilidad del hombre total.

En el Nuevo Testamento persisten los significados del Antiguo. Ordinariamente denota la interioridad del hombre en cuanto estable o continuada; por eso se atribuyen al «corazón», en su aspecto de «mente», las convicciones o la ideología; en su aspecto de «volutnad», las actitudes y disposiciones; en su aspecto de sentimiento, los amores y los odios.

Esto explica que la expresión «de corazón», acompañando a otra palabra, sirva para interiorizar el concepto expresado por ésta. Se habla así de «los puros/limpios de corazón» (Mt 5,8), o «puros en su interior» (por oposición a la pureza externa procurada con ritos), aquellos cuya disposición habitual excluye la búsqueda del propio interés, con perjuicio de los demás. «Humilde de corazón» (Mt 11,29) significa simplemente «humilde»; la adición «de corazón» da a la humildad

[10] Cf. W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento,* II, Salamanca, 1967, p. 143.

el sentido psicológico de disposición interior («humilde dentro», «de ánimo humilde»), pues, de lo contrario, «humilde» tendría sentido social (exterior) y significaría la pertenencia a «la clase humilde».

«Lo que sale del corazón» es «lo que sale de dentro» (Mt 15,18s par.); «decir en su corazón» es simplemente «decirse» a uno mismo (Mt 24,48); «razonar en el corazón» (Mc 2,8) es «razonar en su interior», sin expresarlo en voz alta. «En el corazón», es decir, en lo interior del hombre, se asienta la paz (Flp 4,7). En Mt 13,15, cita de Is 6,10, «el corazón» significa «la mente»: «está embotada la mente de este pueblo; ... para ... no entender con la mente». La «dureza de corazón» (Mc 3,5; 6,52; 8,17) significa la obcecación de la mente.

4. ESPIRITU

Tan acostumbrados estamos al significado de la palabra «espíritu» (gr. *pneuma)* como opuesto a «materia» y connotando algo fuera de este mundo, que sorprende saber que, tanto en griego como en hebreo, el término «espíritu» (de «espirar», «soplar») significa primariamente «viento» o «aliento»; «viento» implica «fuerza»; «aliento», «interioridad vital»; secundariamente designa realidades no perceptibles con los sentidos.

En el AT, el término hebreo *rûah* denota con frecuencia el viento, que, siendo intangible, tiene a Dios por causa inmediata (Gn 8,1: «Dios hizo soplar el viento sobre la tierra»; Am 4,13: «Él creó el viento»). Otras veces designa el «aliento» o «hálito» de Dios, su vida, que es su «espíritu» (Is 44,3: «Voy a derramar agua sobre lo sediento..., voy a derramar mi aliento/espíritu sobre tu estirpe y mi bendición sobre tus vástagos»). En muchos casos denota el aliento del hombre o de los animales (Ez 37,8.10; Eclo 3,19.21, etc.). El «espíritu» expresa la fuerza vital del individuo (Jue 15,19: «Sansón bebió, recuperó las fuerzas [volvió su espíritu] y revivió»).

Mientras el «corazón» denota los objetivos de un hombre, sus resoluciones, su valor, el «espíritu», en cambio, denota la dirección en la que fluye la vitalidad del hombre, la actividad que sale de su interior y expresa su ser. Nunca se usa «espíritu» en el AT para significar la cualidad del hombre que lo pone por encima de los animales.

La fuerza/espíritu de Dios puede irrumpir en un hombre (Jue 14,6: «El espíritu del Señor invadió a Sansón, que descuartizó al león como quien descuartiza a un cabrito»; 1 Sm 16,13: «En aquel momento invadió a David el espíritu del Señor», etc.), entrar en él (Ez 2,2: «Penetró en mí el espíritu mientras me estaba hablando y me levantó en pie», etc.), bajar sobre él (Is 11,2: «Sobre él se posará el Espíritu del Señor»). Todo esto indica la poderosa acción de Dios sobre un hombre, capacitándolo para hechos extraordinarios.

Bajo el influjo de la cosmología persa, los textos de Qumran desarrollaron la teoría de dos ángeles o espíritus, uno de «rectitud» o «luz», el otro de «iniquidad» o «tinieblas», enzarzados en perpetuo conflicto en este mundo [11].

En general, puede decirse que «espíritu», en todas sus acepciones, es siempre una «fuerza». En los evangelios puede denotar el espíritu del hombre, el Espíritu de Dios o un espíritu impuro/inmundo.

a) En el lenguaje de los evangelistas, el espíritu del hombre no es un sinónimo de «alma». Por oposición a «corazón», que denota la interioridad estable o permanente del hombre (convicciones o ideología, actitudes o disposiciones, amores u odios), «espíritu» denota la misma interioridad en cuanto dinámica, es decir, en cuanto se manifiesta al exterior con actos puntuales (acto de conocimiento o de voluntad, expresión de sentimiento). Así, «conocer con su espíritu» (Mc 2,8) significa «intuir»; «los pobres por el espíritu» (Mt 5,3) son «los pobres por propia decisión»; «suspirar por el espíritu» (Mc 8,12) equivale a expresar un sentimiento de pena, dar un profundo suspiro.

b) El Espíritu Santo o Espíritu de Dios es, por tanto, la fuerza vital de Dios, que, por ser amor, comunica amor y produce vida. Los símbolos del Espíritu, «el agua», «el perfume», «el vino» han sido estudiados en el cap. II, §§ 4, 7 y 8.

c) El espíritu inmundo/impuro es también una fuerza, en este caso maléfica, y representa una ideología destructora; el tema será desarrollado en el cap. V, § 6.

[11] Cf. E. Kamlah, «Pneuma», en *DNTT*, III, pp. 690-693.

5. ALMA (VIDA)

La palabra española «alma», tan común en el habla, ha adquirido un sentido muy diferente del que tenían sus correspondientes hebreo y griego. Por eso es importante aclarar su sentido en estas lenguas, para no proyectar en los textos bíblicos nuestro modo de concebir, interpretándolos de manera equivocada.

La palabra griega *psykhê*, que a menudo se traduce por «alma», corresponde a la hebrea *nefesh*, que en el AT tiene dos sentidos principales:

a) «Lo vivo en el hombre» en el sentido más amplio, «la vida» como concreto (Ex 21,23: «cuanto haya lesiones, las pagarás: vida por vida, ojo por ojo, etc.»).

b) «La persona», hasta el punto de poder equivaler a «yo mismo» o «tú mismo» (1 Sm 18,1: «Jonatán se encariñó con David, lo quiso como a sí mismo [el alma de Jonatán se enlazó con el alma de David, y Jonatán lo quiso como a su propia alma]»; cf. Gn 2,7).

No se concibe un «alma» separada del cuerpo ni un alma que se separa del cuerpo con la muerte; de hecho, se puede hablar de una persona muerta como del alma de esa persona y significar la persona muerta en su corporeidad (Nm 6,6: «No se acercará a ningún cadáver [a alma muerta]») [12].

[12] Cf. C. Brown, «Psykhê», en *DNTT*, III, pp. 679-687.

Dado el sentido del español «alma», que se concibe como independiente del cuerpo y separable de él, se ve la poca exactitud de los que, dejándose llevar por el latín *(anima)*, traducen *nefesh* por «alma». Esto resalta particularmente en los salmos, produciendo un espiritualismo contrario al sentido del texto. Véanse las siguientes frases en dos traducciones paralelas; la segunda traduce la palabra *psykhê* según su significado en el contexto:

«Mi alma se gloría en el Señor» / «yo me enorgullezco del Señor» (Sal 34,3);

«Dios rescatará mi alma del poder del *sheol*» / «a mí Dios me saca de las garras del Abismo» (49,16);

«Mi alma está saciada de males» / «mi ánimo está colmado de desdichas» (88,4); el «alma» significa la persona;

«Toda comida aborrecía su alma» / «aborrecían todos los manjares» (107,18);

En algunos casos, *nefesh* conserva su sentido más primitivo: el de «garganta» o tubo digestivo, aunque a veces con valor figurado:

«Mi alma tiene sed de ti» / «mi garganta tiene sed de ti» (Sal 63,2);

«Subían a los cielos, bajaban al abismo (por el movimiento de la nave), su alma se removía en el mal» / «subían al cielo, bajaban al abismo, el estómago revuelto por el mareo [el mal de mar]» (106,26).

En los evangelios, *psykhê* es la vida misma, como aparece claramente en Mc 8,35 par.: «el que quiera poner a salvo su vida *(psykhê)*, la perderá; el que pierde su vida por causa mía ... la pondrá a salvo»; lo mismo en Mc 10,45: «para entregar su vida en rescate por todos», y en Jn 10,11: «El pastor modelo entrega su vida por sus ovejas», o 12,25: «Tener apego a la propia vida es destruirse»; de modo parecido, en la bravata de Pedro, Jn 13,37: «Daré mi vida por ti.»

De hecho, no existe en Mateo, Marcos y Juan un término abstracto para designar la vida física. El gr. *psykhê* es un concreto que denota al individuo humano en cuanto vivo y consciente; de ahí que a menudo equivalga en el uso al pronombre reflexivo y los mismos ejemplos anteriores admitan una traducción en este sentido, como en Mc 8,35 par.: «el que quiera ponerse a salvo, se perderá»; Jn 10,11: «El pastor modelo se entrega él mismo por las ovejas».

El NT no enseña la inmortalidad del alma. Esta no es la parte real y valiosa del hombre ni su elemento eterno y permanente; la inmortalidad es un atributo exclusivo de Dios (cf. 1 Tim 6,15s: «Dios bienaventurado y único soberano ..., único que posee la inmortalidad»), que él comunica al hombre con el don del Espíritu (Jn 3,16: «la vida definitiva») [13].

6. HIJO

Hay en el Antiguo y en el Nuevo Testamento buen número de expresiones que comienzan por «hijo de» y que reflejan un modo de hablar semítico. En ellas, «hijo» no tiene su significado ordinario, sino que indica solamente una estrecha relación entre la persona de quien se dice y la realidad con la que esa persona se conecta.

En el AT, la expresión «hijo de» puede indicar variadas relaciones, entre otras:

— *ser discípulo:* cuando la sabiduría llama a un hombre «hijo suyo» (Prov 1,8; 2,1; Eclo 3,8);

— *habitar* (Sal 149,2: «los vecinos de [los hijos de] Sión»; Jr 2,16: «gente de [hijos de] Menfis y Tafnes»; Ez 23,15: «los babilonios [los hijos de Babel]»);

— *pertenecer a una clase,* etc. (Jr 26,23: «y arrojó su cadáver en la fosa de la gente común [de los hijos del pueblo]»; Ez 3,11: «vete a los deportados, a tus compatriotas [a los hijos de tu pueblo]»; 2 Cr 25,13: «el destacamento [los hijos del pelotón]»; Neh 12,28: «Se reunieron los cantores [los hijos

[13] *Ibidem,* p. 686.

de los cantores] del valle del Jordán»; Am 7,14: «yo no soy profeta ni del gremio de los profetas [hijo de profeta]»);

— *tener categoría humana* (Jl 1,12: «hasta el gozo de los hombres [de los hijos de Adán] se ha secado»; Miq 5,6: «que no tiene que esperar a los hombres [a los hijos de Adán]»; Sal 11,4: «sus pupilas examinan a los hombres [a los hijos de Adán]»);

— *poseer una calidad* (Jue 18,2: «enviaron a cinco de sus hombres, gente valerosa/aguerrida [hijos de fuerza]»; Sal 89, 23: «los malvados [los hijos de la iniquidad] no lo humillarán»);

— *ser digno de una suerte* (Dt 25,2: «si el culpable merece una paliza [es hijo de palos]») [14].

En el NT se encuentra el mismo tipo de expresiones para indicar:

— *destino* o *paradero,* por ejemplo, «hijo de la perdición» (Jn 17,12: «el que va a la perdición»; cf. 2 Tes 2,3);

— *participación* (Ef 2,2: «hijos de la rebeldía» = miembros de la rebeldía, rebeldes);

— *estado* o *condición* (Jn 12,36: «hijos de luz» = los que viven iluminados; Ef 5,8);

— *dedicación* (Mc 2,19 par.: «los hijos del tálamo», los amigos íntimos del novio que cuidan de todo lo relativo a la boda);

— *pertenencia* (Mt 8,12: «los hijos del reino» = los ciudadanos del reino, los que pertenecen a él o están destinados a él; Jn 5,27: «hijo de hombre» = individuo de la especie humana).

El último ejemplo citado da pie para tratar de la expresión «el Hijo del hombre», tan frecuente en los evangelios. Según lo dicho, «hijo de hombre» significa «hombre», pero los artículos que determinan «el Hijo del hombre» le dan un carácter de unicidad y de excelencia que indican el «hombre» en su plenitud, el modelo de hombre; para indicar esto en la traducción no hay más recurso que escribirlo con mayúscula: «el Hombre».

[14] Cf. Strack-Billerbeck, *op. cit.,* I, p. 476.

Que en los evangelios la expresión «el Hombre» designa a Jesús es cosa clara. Sin embargo, es raro que nunca diga Jesús «Yo soy el Hombre» o que nunca se encuentre «el Hombre dice» o frases semejantes. Jesús habla siempre «del Hombre» en tercera persona.

Si preguntamos por qué, se puede responder que «el Hombre», aunque designa primariamente a Jesús, como máxima expresión de la humanidad, no lo designa solamente a él. Por los estudios hechos recientemente se ve que «el Hombre» denota un colectivo que abarca a Jesús, el portador del Espíritu, y a todos los que de él reciben el Espíritu y se encuentran en la vía de la plenitud humana. Es una manera concreta de designar «el reino de Dios»: «el Hombre» es la humanidad sobre la que Dios reina, porque el reinado de Dios se realiza cuando el hombre participa de su Espíritu [15].

7. «AMAR, ODIAR» Y OTROS CONTRARIOS

Otro semitismo extraño a nuestra lengua es el uso de contrarios o, lo que es lo mismo, de extremos opuestos, para expresar simplemente una comparación de superioridad.

Así, en Gn 1,16: «e hizo Dios las dos lumbreras grandes, la lumbrera grande, ... la pequeña...», es decir, «la mayor» y «la menor».

De modo parecido, cuando los verbos «amar» y «odiar» se oponen uno a otro, significan solamente «amar más», «amar menos», o bien «preferir», «posponer». Así, en Lc 14,26: «Si uno quiere venirse conmigo y no odia a su padre y a su ma-

[15] Cf. J. Mateos, *Marcos 13. El grupo cristiano en la historia,* Madrid, 1987, § 711.

dre», es decir, «y no ama menos [que a mí]» o, de otro modo, «y no me prefiere a su padre, etc.», como lo ha interpretado Mt 10,37s: «El que quiere a su padre más que a mí, no es digno de mí»; Rom 9,13: «A Jacob amé, mas a Esaú odié» significa «amé a Jacob más que a Esaú».

Un caso parecido es el de Mt 22,14, que, en contradicción con lo narrado en la parábola, donde solamente uno de los comensales es rechazado, suele traducirse: «muchos son llamados, pocos escogidos», mientras el sentido, atendiendo al modismo semítico, es: «hay más llamados que escogidos» o «son más los llamados que los escogidos» [16].

El mismo modo de expresión puede descubrirse en otras frases, como, por ejemplo, en Mc 10,17s. En este pasaje, un hombre rico llama a Jesús «maestro bueno», es decir, «maestro insigne», pues no se refiere a su bondad personal, sino a su excelencia como maestro, por la que espera que le resuelva su duda; de modo parecido se dice en español «un buen carpintero» para señalar la habilidad y competencia en el oficio. A este cumplido, Jesús responde: «¿Por qué me llamas insigne? Nadie es insigne más que uno, Dios.» La negativa absoluta por parte de Jesús de su competencia como maestro es imposible; por eso hay que considerar la frase como un semitismo y traducir: «Insigne como Dios, ninguno», o de modo semejante.

[16] Cf. Mateos-Camacho, *Mateo*, p. 219.

CAPITULO V

TERMINOS CON NUEVO SENTIDO

En el capítulo anterior se ha tratado de ciertos términos que en la tradición bíblica tenían un sentido distinto del que comúnmente se atribuye a sus supuestos equivalentes en las lenguas modernas. Pero existe aún otro terreno que debe ser investigado: Hay términos pertenecientes a la tradición anterior que los evangelistas siguen usando, pero dándoles un contenido diferente. Con el cambio de contenido quieren subrayar precisamente la novedad que se ha producido con la vida y muerte de Jesús, especialmente en el concepto de Dios y en la relación de hombre con él.

Expongamos algunos de esos términos y el nuevo sentido que adquieren.

1. SEÑOR

El título «Señor» (gr. *Kyrios)* indica superioridad y dominio y se aplicaba a los soberanos y particularmente a Dios, «el Señor» por antonomasia. En todas las religiones se atribuye a Dios un dominio legítimo, es decir, que debe ser reconocido por el hombre, sometiéndose a él.

En Oriente se usaba comúnmente el apelativo «Señor» sobre todo como expresión de la relación personal de dependencia del hombre respecto a la divinidad, que se exteriorizaba en la súplica, en la acción de gracias y en el voto. La persona, en calidad de «esclavo», «siervo» o «súbdito», se dirigía al

dios como a «Señor». Este título tomaba el lugar del nombre divino y bastaba para designar a un dios o al único Dios y recordar su poder soberano sobre todo [1].

En la traducción griega del AT llamada de los Setenta (LXX), «Señor» *(Kyrios)* traduce a veces el hebreo *Adonai* (plural de *adonî,* «mi señor») (Gn 19,2), pero ordinariamente toma el lugar del nombre divino «Yahvé». Se aplica, sin embargo, también a hombres.

Para los hebreos, al sacar a Israel de Egipto, Dios adquirió un derecho sobre ese pueblo, se hizo «Señor» del pueblo y de sus miembros. Por ser el creador, se le consideraba soberano del mundo y de la humanidad.

Para el judaísmo tardío, el señorío de Dios tiene un doble aspecto: ante todo, por ser creador de todo, Dios es dueño del mundo entero y dirige su historia; además, es señor y guía del individuo.

En los evangelios se usa con frecuencia el título «señor» en las parábolas o dichos parabólicos, jugando con un doble sentido, pues el señor humano de la parábola es a menudo figura de Dios; así, el señor/propietario de una viña [2], el señor del administrador [3], el amo de un siervo o empleado [4]. El título «señor» incluye la idea de una superioridad que exige un reconocimiento; así, los judíos llaman «señor» a Pilato (Mt 27,63) y un hijo a su padre (Mt 21,29); también María Magdalena llama «señor» al que supone que es dueño del huerto (Jn 20,15).

En el texto griego se reconoce fácilmente que el título «Señor» se refiere a Dios cuando va sin artículo, aunque en la traducción española tiene que llevarlo (Mc 1,3 par.; 12,1 par.; 12,36 par.; 13,20; Mt 27,10). Sucede casi siempre en las citas del AT o en las alusiones a él, y toma el lugar en estos casos del nombre de Yahvé.

Aplicado a Jesús, el apelativo «Señor» es más frecuente en los escritos de Lucas y de Pablo, porque escriben para áreas dominadas por la cultura y la lengua griegas.

[1] Cf. G. Quell, «Kyrios», en *TWNT,* III, pp. 1081s.
[2] Mc 12,9 par.; Lc 13,8.
[3] Lc 16,3-5.8.
[4] Mt 10,24s; 18,25.27; 25,19; Lc 12,36.46; cf. Hch **16,16.19; Ef 6,5.9**, etc.

Sorprende, sin embargo, el giro que da el Evangelio de Juan al concepto de «Señor». En boca de Jesús, que se llama «Señor» a sí mismo (Jn 13,13: «Vosotros me llamáis Maestro y Señor, y con razón, porque lo soy»), se encuentra la frase siguiente: «No, no os llamo siervos, sino amigos» (15,15) [5].

Este dicho muestra el cambio de sentido de «Señor»: el título implica siempre libertad y superioridad, pero ya no respecto a otros que se considerarían como «inferiores», «siervos» o «súbditos», sino una superioridad que radica en la pertenencia a una categoría: la de los hombres plenamente libres. De apelativo relativo pasa a ser absoluto. Jesús, u otro hombre, son «señores» no cuando tienen a otros por debajo de sí, sino cuando pueden disponer de su vida y de todo lo suyo, cuando no tienen a nadie por encima de sí que limite su libertad. Tal es el cambio que introduce Juan en el concepto de «Señor». Por eso, todo hombre está llamado a serlo. Es la meta de la igualdad, en el pleno desarrollo de las capacidades humanas.

2. REY

El término griego para «rey» *(basileus)* es muy antiguo y no hace falta explicar su sentido. En el AT se aplica a Dios, sobre todo en los salmos y en algunos escritos proféticos. No aparece en la literatura sapiencial ni en gran parte de la narrativa histórica.

El texto más antiguo que menciona la realeza de Dios se encuentra en el relato de la visión de Isaías en el templo (Is

[5] Cf. J. Mateos-J. Barreto, *Juan,* pp. 662-666.

6,5: «He visto con mis ojos al Rey y Señor de los ejércitos»). Su reinado se proclama en los salmos (Sal 47,8: «Dios reina sobre las naciones, Dios se sienta en su trono sagrado»; 93,1: «El Señor reina, vestido de majestad»; 96,10: «Decid a los pueblos: "El Señor es rey"»; 97,1: «El Señor reina, la tierra goza»; 99,1: «El Señor reina, tiemblen las naciones»).

También se encuentra en los oráculos de Jeremías contra las naciones, como en Jr 46,18 (contra Egipto): «Oráculo del Rey que se llama Señor de los ejércitos»; lo mismo en 48,15 (contra los filisteos); 51,57 (contra Babilonia).

Otras veces se llama a Dios «rey de Jacob», «de Israel» o «de Sión» (Is 41,21: «Aducid vuestras pruebas, dice el Rey de Jacob»; 44,6: «Así dice el Señor, Rey de Israel»; 52,7: «el heraldo ... que dice a Sión: "Tu Dios es rey"»).

En los profetas (no en los salmos) la realeza de Dios se combina con la del Mesías, su representante; así en Is 9,7: «Para dilatar el principado ... sobre el trono de David»; Ez 37,24 (entendido del Mesías, segundo David): «Mi siervo David será su rey»; 34,24: «y mi siervo David, príncipe en medio de ellos». También Miq 5,1ss: «Belén ... de ti sacaré al que ha de ser jefe de Israel»; Jr 23,5: «llegan días ... en que daré a David un vástago legítimo» [6].

Antes del exilio, Yahvé se consideró más bien como rey de Israel (Is 24,23: «Cuando reine el Señor de los ejércitos en el Monte Sión y en Jerusalén»); después del exilio se alude a su reino universal (Zac 14,9: «El Señor será rey de todo el mundo») [7].

En el judaísmo posterior, la expresión «el reinado/reino de los cielos» toma el lugar de la más antigua «Dios es rey» e implica esencialmente que «Dios gobierna como rey»; en la literatura rabínica, el término *malkut* tiene siempre el sentido activo de «reinado», no el pasivo de «reino» [8].

[6] Cf. G. von Rad, «Basileus», en *TWNT*, I, pp. 565ss.
[7] Cf. B. Klappert, «Basileia», en *DNTT*, II, pp. 373ss.
[8] *Ibidem*, pp. 373 y 376.

En algunos salmos de Salomón (en total 18 salmos, poco anteriores a la era cristiana) se describen la figura y el reinado del Mesías, en particular en el Sal 17, que expresa la alegría por la ruina de los Asmoneos (vv. 5-9) y describe por contraste la figura del Mesías esperado. Este será hijo (descendiente/sucesor) de David (v. 21), se espera de él la purificación de Jerusalén, eliminando el dominio extranjero (v. 22), aniquilará a las naciones impías (v. 24) y dejará convictos a los pecadores (v. 25); obligará a los pueblos paganos a servir bajo su yugo (v. 30), regirá al pueblo con justicia (vv. 26.31) y contará con la ayuda divina (vv. 34.37). Su reinado será el tiempo de la felicidad de Israel restaurado (v. 44).

Como se ve, este salmo presenta la expectación de un Mesías davídico, el Ungido del Señor (v. 32), cuyo reinado alcanzará a toda la tierra, con su centro en Jerusalén. Sus dotes morales y espirituales harán de él un segundo Salomón, pero al mismo tiempo será un caudillo guerrero, un segundo David, que deberá aplastar a los paganos y liberar a su pueblo. Será rey de Israel (v. 42) y Dios mismo será su rey, como lo será del pueblo (vv. 34.1): el reinado de Dios se ejercerá por medio del Mesías. El espíritu nacionalista del salmo es manifiesto: todo Israel estará reunido en su país, y no permitirá que los no israelitas habiten en él. El reinado del Mesías se concibe como histórico; no supone el fin del mundo ni un cataclismo universal [9].

A pesar de las estrecheces nacionalistas o del etnocentrismo que aparece en muchos de estos textos, la figura del Rey-Mesías, sabio y justo, dotado del Espíritu de Dios, agente de salvación, refleja un anhelo que se va agudizando a lo largo de los siglos, tanto más cuanto que la situación de Israel sigue siendo la de un país que ha perdido su independencia y dentro del cual la injusticia social es clamorosa.

[9] Cf. Strack-Billerbeck, *op. cit.*, IV/2, pp. 799-976.

Para los evangelios, la realeza de Jesús es un dato obvio y natural [10]. En su calidad de Mesías, Jesús es ante todo «rey de los judíos» (Mt 2,2: «¿Dónde está ese rey de los judíos que ha nacido?»; 27,11 par.: «¿Tú eres el rey de los judíos?; 27,29 par.: «¡Salud, rey de los judíos!»; 27,37 par.: «Este es Jesús, el rey de los judíos» [11].

Como el de «Señor», el concepto de «Rey» implicaba las nociones de libertad y superioridad, pero añadía a ellas las de riqueza y fuerza militar. Por otra parte, en el contexto judío, el reinado del Mesías debía ejercerse sobre Israel, mientras que la salvación de los paganos no se consideraba o se veía mediada por la del pueblo judío. Veamos la transformación que el concepto de «Rey» y la concepción nacionalista experimentan en el caso de Jesús.

Como se ha visto, en los evangelios sinópticos el título de «rey de los judíos» nunca aparece en boca de Jesús, pero lo admite cuando se lo pregunta Pilato (Mc 15,2 par.). Aparte Mt 2,2, que relata la llegada de los Magos a Jerusalén, el título de «Rey» aplicado a Jesús se encuentra siempre en las escenas de la pasión relacionadas con el tribunal de Pilato y, al final, como letrero de la cruz, especificando la causa de la condena.

La burla de los soldados, que, sin protesta de Jesús, lo disfrazan de rey y lo saludan como «rey de los judíos», y el hecho de que el título de rey sirva como distintivo de Jesús inerme en la cruz, muestran que su realeza no se basa en la violencia ni defiende su prestigio. A esto se añade el tenor de los insultos, que, según el Evangelio de Marcos, le dirigían los sumos sacerdotes con los letrados (Mc 15,32: «¡El Mesías, el rey de Israel! ¡Que baje ahora de la cruz para que lo veamos y creamos!»). Se oponen así dos concepciones de la realeza: los soldados y los dirigentes judíos la ven en la fuerza y

[10] Cf. K. L. Schmidt, «Basileus», en *TWNT*, I, p. 577.

[11] Mc 15,2.9.12.18.26; Lc 23,3.37s; Jn 18,33.37.39; 19,3.14s.21; cf. 6,15.

el triunfo; pero Jesús, al renunciar a toda resistencia con la fuerza y aceptar su rechazo y su muerte, excluye de su realeza esos dos elementos.

La peculiaridad de la realeza de Jesús, implícita en los evangelios sinópticos, se encuentra explicitada en Juan. En el diálogo con Pilato se propone la cuestión abiertamente. Como respuesta a la pregunta: «¿Tú eres el rey de los judíos?» (Jn 18,33), y después de hacer reflexionar a Pilato (18,34s), Jesús responde: «La realeza mía no pertenece al orden este. Si mi realeza perteneciera al orden este, mis propios guardias habrían luchado para impedir que me entregaran a las autoridades judías. Ahora que mi realeza no es de aquí» (18,36).

Hay que salir al paso de la defectuosa traducción común de este pasaje, que en español ha llegado a ser frase proverbial: «Mi reino no es de este mundo», en la que «este mundo» se interpreta como «la tierra», «la vida terrena». Si se entiende de esta manera el dicho de Jesús, su reino y, en consecuencia, el de Dios, no tendría existencia o incidencia social en la humanidad: sería puramente interior o estaría reservado para «la otra vida».

Nada más lejos de lo que transmite el evangelista. El equívoco nace de la traducción latina, única que se ha leído durante tantos siglos. Para deshacer el malentendido hay que notar, en primer lugar, que la palabra griega *basileia*, que en este pasaje se traduce bien por «realeza» y mal por «reino», tiene tres significados: «realeza», «reinado» y «reino»; por cuál de los tres hay que traducir en cada caso, depende del contexto [12].

En el contexto que nos ocupa, Pilato pregunta a Jesús si es rey. Jesús asiente, pero quiere explicarle de qué manera lo es, es decir, la calidad de su realeza. Para distinguirse de los demás reyes contrapone su modo de ser rey al propio «del

[12] Cf. F. Camacho, *La proclama del reino. Análisis semántico y comentario exegético de las Bienaventuranzas de Mt 5,3-10*, Madrid, 1986, pp. 62-65. De modo parecido, J. Carmignac, *Recherches sur le «Notre Père»*, París, 1969, p. 91.

orden/del mundo este». Ahora bien: esta expresión no significa en Juan simplemente «la tierra», sino el orden sociopolítico, que de hecho es injusto. Precisamente de sí mismo dice Jesús que no pertenece «al mundo/orden este» (Jn 8,23); y hablando de sus discípulos con el Padre, dice: «el mundo les ha cobrado odio porque no pertenecen al mundo, como tampoco yo pertenezco al mundo» (Jn 17,14), pero inmediatamente después añade: «No te ruego que los saques del mundo, sino que los guardes del Perverso» (Jn 17,17). «No pertenecer al mundo» es, por tanto, perfectamente compatible con «estar en el mundo», en medio del orden social injusto, por lo que el reino de Jesús puede perfectamente estar en esta tierra, aunque su realeza se distinga de la del sistema injusto.

En resumen, Jesús afirma claramente su calidad de rey, pero niega tener parecido alguno con los reyes que Pilato conoce. En la frase «La realeza mía no pertenece al orden este», el orden este es la sociedad organizada como sistema de poder que oprime al hombre; Jesús no ejerce esa clase de poder. Caracteriza a los reyes del orden este por apoyarse en la fuerza de las armas e imponer así su dominio («si mi realeza perteneciera al orden este, mis propios guardias habrían luchado»), pero, para Jesús, el uso de la violencia pertenece a la esfera de la injusticia. En eso precisamente se distingue su realeza de las demás. La diferencia entre su postura y la del «orden este» es clara: él se ha entregado voluntariamente y ha cortado en seco el conato de violencia de Pedro en el huerto (Jn 18, 11); renunciando de ese modo al uso de la fuerza, ha probado no ser rey como los otros.

Su realeza no es «de aquí», es decir, no se basa en la fuerza ni se ejerce con el dominio, sino que es «de arriba», de la esfera del Padre y del Espíritu; es, por tanto, una realeza que comunica vida en vez de producir muerte con la violencia y la opresión. Y él no va a imponer su reinado; aceptarlo como rey será una opción libre.

De hecho, a la pregunta extrañada de Pilato: «Luego ¿tú eres rey?» (Jn 18,37), contesta Jesús afirmando su realeza y

explicando su misión: «Tú lo estás diciendo, yo soy rey. Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo, para dar testimonio en favor de la verdad. Todo el que pertenece a la verdad escucha mi voz.» Su misión está en función de la calidad de su realeza: no consiste en dominar ni gobernar al estilo de los reyes de este mundo, sino en dar testimonio de la verdad, testimonio que no fuerza la libertad del hombre. Con estas palabras condensa ante el juez el significado de su vida y actividad.

Jesús es la verdad sobre Dios por manifestar su amor, y la verdad sobre el hombre por ser la realización del proyecto de Dios sobre él. De esa doble verdad da él testimonio con su vida y actividad, y será su muerte en la cruz la que lo resuma y lo haga culminar. No describe su misión como «enseñar», lo que sería propio de un maestro de sabiduría, sino como «dar testimonio», es decir, como la propuesta de una experiencia y una realidad propias.

La frase «para esto he venido al mundo» muestra que su misión se realiza en la historia. Su realeza se diferencia de la del sistema injusto, pero se ejerce dentro de la historia humana. La doble característica de Jesús-rey, su renuncia al uso de la fuerza y su testimonio de la verdad muestran cómo ejerce su acción liberadora. Veámoslo a continuación:

Jesús se encuentra ante un mundo cuyo motor es la ambición de dinero y poder. La ambición cristaliza en una estructura social injusta y da origen a una ideología: la ideología justifica el orden social que priva al hombre de libertad y plenitud de vida en beneficio de los que lo dominan. La política de los dirigentes está inspirada por la común ambición de dinero y poder, que los hace actuar corporativamente [13]. El pueblo, víctima de este orden social, sufre la opresión (10,10s) sometido por el miedo (7,13; 9,22), pero haciendo suya la doctrina que se le propone (7,26s; 12,34).

Para sacar al pueblo de la situación en que se encuentra,

[13] Jn 12,32; 14,30; 16,11: «el jefe del orden este».

Jesús no combate el orden injusto oponiendo violencia a violencia. La fuerza de los opresores se funda, en último término, en que el pueblo ha asimilado la ideología de sumisión que ellos proponen. Jesús lo libera haciéndole ver la falsedad de lo que cree: no es voluntad de Dios que el hombre sea esclavo, sino libre. Sin embargo, tampoco contrapone ideología a ideología; a la ideología opresora opone la experiencia del amor de Dios que comunica vida (8,32: la verdad que hace libres). Hace descubrir al hombre el amor que Dios le tiene y la dignidad y libertad a que lo llama, y el hombre comprende así la opresión en que ha vivido; abandona entonces la ideología que lo privaba de vida y con ella el mundo de la injusticia.

¿Quiénes son los que aceptan el testimonio de Jesús? Como él mismo lo dice, «los que pertenecen a la verdad», frase que se opone a «pertenecer al orden este», orden de la mentira y la falsedad. Los que aceptan el testimonio de Jesús son los que no profesan los principios de la sociedad injusta, la ambición de dinero y poder ni se hacen cómplices de su injusticia. Esto implica que para dar la adhesión a Jesús se requiere una disposición previa, el deseo de vida plena y el amor al hombre. Por otra parte, la relación entre Jesús y los suyos no es la de señor-súbditos, sino la que existe entre el que propone la verdad y los que la hacen suya libremente.

No podía ser mayor el cambio efectuado por el evangelio en el concepto de «rey».

3. AUTORIDAD (GR. «EXUSIA»)

En griego clásico, el término *exusía* indica la posibilidad de ejecutar una acción en cuanto no se oponen obstáculos, a diferencia de *dynamis,* «fuerza», que denota una capacidad intrínseca del sujeto.

Más tarde, *exusía* pasa a designar la posibilidad de acción concedida por una norma superior y, por tanto, el derecho a hacer algo o actuar sobre algo; también, en sentido absoluto,

el derecho que en los diversos contextos se configura como «potestad», «permiso», «libertad». Ante todo,

a) la posibilidad y el derecho a actuar, que en la estructura jurídica del Estado emana del rey, se comunica a los magistrados y, en los negocios jurídicos, a los particulares;

b) cualquier derecho comparable al anterior: el del padre sobre el hijo, del amo sobre el esclavo, del propietario sobre sus bienes; además, el derecho y la posibilidad de autodeterminación propios del hombre libre.

En la traducción griega de los LXX, *exusía* indica ante todo el derecho, el poder, el permiso y la libertad en sentido jurídico y político, y, en consecuencia, el permiso o derecho dado por Dios. En los escritos tardíos (Daniel y Macabeos) designa el poder del rey y el de Dios y, en general, cualquier poder que deba regular las relaciones humanas en la vida ordinaria; secundariamente se llama *exusía* a la persona revestida de autoridad (1 Mac 10,38).

Cuando denota la potencia divina expresa la absoluta soberanía de Dios, cuya palabra es potencia; en los escritos más antiguos esta noción se formulaba como «estar algo en las manos de alguien» (2 Sm 24,14; 1 Cr 29,12 y *passim)* [14].

A la *exusía* o autoridad se opone el precepto negativo «no es lícito/no está permitido» (Mc 2,24).

En los evangelios, unida a la idea de rey y a la de señor está la de «autoridad» (gr. *exusía),* que, como se ha visto, es una cualidad propia de Dios o del hombre, que se manifiesta en la capacidad de actuar libre y eficazmente sobre personas, instituciones u objetos: «libertad para» hacer o disponer de algo; es, por tanto, una autoridad soberana o comunicada por el soberano.

Para ver el cambio que dan los evangelistas al contenido

---

[14] Cf. W. Foerster, «Exousía», en *TWNT,* II, pp. 559ss.

de la *exusía* respecto al AT examinemos el texto de Mc 2,10: «El Hombre tiene autoridad en la tierra para perdonar pecados». El pasaje se encuentra en la perícopa del paralítico (Mc 2,1-13), que en Marcos tiene por tema la salvación ofrecida a la humanidad pagana (universalidad del reino), privada de vida por «sus pecados» [véase cap. VI, B), § 5]. Marcos presenta a Jesús, el Hombre, como al que ejerce una fución propia de Dios, ocupando su lugar en la tierra. Esto es efecto de la posesión de la «autoridad», que es, por tanto, una autoridad divina.

La actividad divina que ejerce el Hombre en la escena del paralítico es doble: «cancelar los pecados» (2,5: «se te perdonan tus pecados») y «comunicar vida» (2,11s: «Levántate, etc.»): Dios es presentado, por tanto, no como el que va a castigar a los pueblos paganos, sino como el que borra su pasado y los vivifica. Es la primera característica de Dios que se manifiesta en Jesús. Para esto sirve su autoridad, sin distinción de judíos y paganos: no es el derecho y capacidad de dar órdenes y dominar a los hombres, sino de comunicarles vida.

Si se compara este concepto de la autoridad con el que aparece en el libro de Daniel, se ve la diferencia. En Dn 7,13s se dice así: «En la visión nocturna vi venir en las nubes del cielo una figura humana (lit.: «como un hijo de hombre»), que se acercó al anciano (Dios) y se presentó ante él. Se le dio autoridad (LXX), y toda nación según su raza y toda gloria le servirán: y su autoridad es autoridad eterna, que no le será quitada, y su reino no decaerá».

Esta figura humana que aparece como lugarteniente de Dios se interpreta al final del capítulo como el pueblo de Israel (7,27): «Y su realeza (la de la cuarta fiera, el último imperio destruido), su autoridad y su grandeza, y el poder sobre los reinos bajo el cielo se dio al pueblo santo del Altísimo para que empiece a reinar con un reinado eterno, y todas sus autoridades se le someterán y le obedecerán». En el texto hebreo, el personaje de la visión, que representa al pueblo, recibe el poder antes concedido a Nabucodonosor, con los mismos términos (Dn 4,33; 5,18), con la diferencia de que el suyo es eterno [15].

Como se ve, a la «figura humana» («como un hijo de hombre»), que en la profecía representa a un colectivo (Israel), se opone en Mc 2,10 «el Hombre» («el Hijo del hombre»), que también representa a un colectivo, a Jesús y a los que de él reciben el Espíritu (cap. IV, § 6). En uno y otro caso se tiene la *exusía* o autoridad; pero, en Daniel, para dominar a la humanidad; en Marcos, para borrar su pasado y darle vida: no para el dominio, sino para el servicio del hombre.

La «autoridad» se descubre por su manifestación; su raíz no es otra que el Espíritu de Dios, la fuerza de vida divina comunicada a Jesús (Mc 1,10); la autoridad/capacidad/libertad de acción y disposición (divina) se recibe con el Espíritu. La posesión de la *exusía* manifiesta la del Espíritu.

4. EL ULTIMO DIA

Un concepto importante que sufre un cambio radical es el de «el último día» en el Evangelio de Juan; comprender el nuevo sentido que adquiere esta expresión es crucial para entender el efecto de la obra de Jesús en el hombre y la solución que da al problema de la muerte.

En el judaísmo se hablaba de «el final de los días», que se conectaba con «el día de Yahvé» [16]. En la literatura rabínica se encuentra «el día último» para designar el día en que habían de revivir los muertos.

«El día de Yahvé» era visto al principio como un día deseado de alegría (cf. Am 5,18: «los que ansían el día del Señor»; Zac 14,7: «será un día único, elegido por el Señor, sin distinción de noche y día»), pero los profetas reinterpretaron

[15] Cf. L. Alonso Schökel-J. L. Sicre, *Profetas*, II, Madrid, 1980, p. 1274.

[16] Cf. G. Kittel, «Eskhatos», en *TWNT*, II, pp. 694s.

la idea popular de día de salvación y lo proclamaron día de inevitable juicio (Am 5,18: «¿De qué os servirá el día del Señor si es tenebroso y sin luz?»; Jl 2,1s: «Ya está cerca el día del Señor: día de oscuridad y tinieblas»; 4,14s: «Llega el día del Señor... sol y luna se oscurecen, los astros recogen su resplandor»); este día, sin embargo, se encontraba dentro de la historia, y podía referirse a un hecho pasado (Lam 1,21, a la caída de Jerusalén) o designar un acontecimiento futuro.

Los escritos apocalípticos y el judaísmo tardío llevaron más lejos la idea, viendo ese día como el final de la historia y describiéndolo con fuertes rasgos catastróficos.

Los textos de Qumrán muestran la creencia de que la fecha del día escatológico está ya fijada. Pensaban que traería la aniquilación de los que no observasen los mandamientos; sería el día de la visita de Dios, el fin de los días, el día de la venganza, el degüello, cuando los malhechores serían destruidos. Habría una batalla con feroz carnicería, cuando los hijos de la luz combatiesen con los de las tinieblas. Todos los hombres válidos para la guerra deberían estar preparados para ese día de venganza. Entonces sería Dios alabado [17].

Puede decirse, por tanto, que, para el judaísmo, «el final de los días» significaba, de una manera o de otra, el fin de la historia, el día del cambio de época y de la resurrección de los muertos, que daría paso al mundo divino.

En los evangelios, la expresión «el último día» aparece solamente en Juan, donde sustituye a «el final de los días», que era la habitual en el judaísmo, y que, como se ha dicho, señalaba la vertiente entre dos mundos o edades: fin del mundo antiguo y perecedero y principio del mundo definitivo, coincidiendo con el fin de la historia. Hay que examinar si en el Evangelio de Juan conserva su significado tradicional.

En Juan, la expresión «el último día» se encuentra cinco

[17] Cf. G. Braumann/C. Brown, «Hêméra», en *DNTT*, II, páginas 887-893.

veces en boca de Jesús: cuatro referida a la resurrección (6,39. 40.44.54) y una al juicio que ejercerá su mensaje (12,48). El narrador la usa una vez para señalar el día solemne de la fiesta de las Chozas, en el que tiene lugar la invitación de Jesús a recibir el Espíritu (7,37); se encuentra, por último, en boca de Marta, la hermana de Lázaro, también referida a la resurrección (11,24: «Ya sé que resucitará en la resurrección del último día»).

Marta continúa pensando en categorías tradicionales judías (11,24: «Ya sé») y considera el último día una fecha vaga y lejana, pues lo concibe, al modo judío, como el final de los tiempos; la resurrección en ese día no la consuela de la muerte de su hermano. Jesús habla, en cambio, de una resurrección presente en él (11,25s: «Yo soy la resurrección y la vida; el que me presta adhesión, aunque muera, vivirá, pues todo el que vive y me presta adhesión no morirá nunca»). Este dicho muestra que Jesús no interpreta «el último día» del mismo modo que Marta y el judaísmo.

El sentido que adquiere en boca de Jesús está explicado por el evangelista en el texto de 7,37-39. Examinémoslo paso por paso:

a) «El último día, el más solemne de las fiestas». Juan data de este modo la invitación a beber, hecha por Jesús en presente (7,37s: «Si alguno tiene sed, que se acerque a mí, y que beba quien me da su adhesión»).

b) El agua que apagará la sed procede de Jesús mismo (7,38*b*: «De su entraña manarán ríos de agua viva»).

c) Este agua que procede de Jesús se identifica con el Espíritu (7,39*a*: «Esto lo dijo refiriéndose al Espíritu que iban a recibir los que le dieran su adhesión»).

d) Por otra parte, el evangelista afirma que el «beber» sólo tendrá realidad en el futuro, cuando Jesús manifieste su gloria, es decir, cuando dé su vida en la cruz (7,39*b*: «aún no había espíritu, porque la gloria de Jesús aún no se había manifestado»).

e) De este modo, al datar en «el último día, el más so-

lemne de las fiestas» la invitación que sólo podrá realizarse después de la muerte de Jesús, Juan traslada la escena del templo y «el último día» al episodio de la lanzada, cuando del costado de Jesús sale el agua del Espíritu (19,34: «Salió inmediatamente sangre y agua»).

f) En consecuencia, es en realidad Jesús, pendiente de la cruz, el que invita a acercarse y beber el agua del Espíritu; el día de su muerte es «el último día, el más solemne» (cf. 19, 31: «pues era solemne aquel día de precepto»), por ser el de la nueva Pascua.

Así, pues, la muerte de Jesús, que es su exaltación (3,14: el Hombre levantado en alto, dador de vida definitiva), constituye como «último día» la vertiente entre las dos edades; en ella comienza el mundo nuevo y definitivo. Al entregar el Espíritu (19,30), Jesús ofrece a todo hombre la vida definitiva, la vida cuya continuidad más allá de la muerte se llama la resurrección.

Pero «el último día», el de la muerte-exaltación de Jesús, no es un día pasajero: Jesús es para siempre el Hombre levantado en alto del que brota el agua del Espíritu, la vida definitiva. Por eso este día se prolonga a lo largo de la historia, ejerciendo en ella el juicio del mundo (Jn 12,31s) y concediendo la vida definitiva y con ella la resurrección a más y más hombres (cf. Jn 6,39s).

Jesús crea así el mundo definitivo dentro del mundo transitorio; la realidad final está presente en el grupo humano que se adhiere a él. El evangelio de Juan concibe esta realidad como realizada plenamente en Jesús y progresivamente en los hombres; es una escatología presente, pero no estática, sino con un dinamismo de integración. El mundo definitivo, la humanidad nueva, va existiendo a medida que se termina la creación en cada individuo por el don del Espíritu.

5. SATANAS

a) *Uso y significado de la palabra en el AT y el judaísmo*

«Satán» o «Satanás» es una palabra hebrea que significa «adversario», «contrincante/opositor malvado»; la traducción griega fue casi siempre *diábolos,* derivado de un verbo *(diabállô),* que significa, entre otras cosas, «acusar, calumniar, falsear, engañar». A través del latín, el griego ha dado origen al español «diablo».

En el texto hebreo del AT, la palabra se usa ante todo para hombres: así, los generales filisteos consideran a David un potencial «satán» o adversario a traición (1 Sm 29,4: «Que no baje al combate con nosotros, no sea que se vuelva contra nosotros»; lit.: «no sea que en el combate sea un adversario [un satán] para nosotros»).

Se llama también «satán» al líder faccioso y luego rey de Siria Rezón (1 Re 11,23: «También suscitó el Señor como adversario [satán] de Salomón a Rezón»; 11,25: «Fue adversario [satán] de Israel durante todo el reinado de Salomón»), e incluso al ángel que interceptó el camino de Balaam (Nm 22, 22: «el ángel del Señor se plantó en el camino haciéndole frente»; lit.: «como un adversario [un satán] contra él»; 22,32: «Yo he salido a hacerte frente»; lit.: «como un adversario [un satán]»).

Otras veces significa el adversario que acusa en un juicio (Sal 109,6: «Nombra contra él un malvado, un acusador [un satán] que se ponga a su derecha»). Se ve claramente que, en su origen, la palabra «satán» era solamente un apelativo común para hombres [18].

Llega un momento en que la realidad del adversario humano se traslada al cielo. En el libro de Job aparece por primera vez «el satán» como un ser celeste que acusa a los justos

[18] Cf. H. Bietenhard, «Diábolos», en *DNTT,* III, pp. 468ss.

ante Dios (el fiscal de la corte celeste). Así, en Job 1,6: «Un día fueron los ángeles y se presentaron al Señor; entre ellos llegó también Satanás (lit.: «el satán», nombre de oficio). El Señor le preguntó, etc.». Ante el elogio que hace Dios de Job (1,8), Satanás muestra su desconfianza (1,9): «¿Y crees tú que su religión es desinteresada?, etc.». De modo parecido, en 2,1.

Se encuentra también un «satán» en la cuarta visión de Zacarías (3,1s), donde el profeta asiste a una especie de juicio: el sumo sacerdote es acusado por un fiscal de oficio («el satán», como el de Job 1-2), que exagera los cargos y no puede probarlos, por lo que el juez lo llama al orden: «Después me enseñó al sumo sacerdote, Josué, de pie ante el ángel del Señor. A su derecha estaba el satán acusándolo. El Señor dijo al satán: "El Señor te llama al orden, satán"» [19].

Se usa como nombre propio en 1 Cr 21,1: «Satán se alzó contra Israel e instigó a David a hacer un censo de Israel», pero este Satán no es más que una personificación de la «ira de Dios», pues en 2 Sm 24,1 se relata el mismo episodio de esta manera: «El Señor volvió a encolerizarse contra Israel (lit.: "de nuevo la ira de Dios se encendió contra Israel") e instigó a David contra ellos: "Anda, haz el censo de Israel y Judá."»

En el primer libro de los Macabeos se aplica todavía *diábolos* a un grupo de judíos renegados (1 Mac 1,36: «se convirtieron en ... una continua amenaza [en un diablo continuamente malvado] para Israel»); en cambio, en el libro de la Sabiduría, de principios de la era cristiana, toma el sentido moderno de un agente de maldad (Sab 2,24: «la muerte entró en el mundo por envidia del diablo»).

En resumen: en el AT, «satán» es un término que originalmente se aplica a hombres con el significado de adversario o enemigo; de ahí pasa a designar una especie de fiscal celeste, miembro de la corte de Dios, y que acusa a los hombres ante

[19] Cf. L. Alonso Schökel-J. L. Sicre, *Profetas,* II, pp. 1159s.

él (Job 1,6-12; 2,1-7); sólo más tarde, separado ya de la corte celeste, se llama «Satanás» a un espíritu enemigo del hombre, que procura su ruina y quiere destruir la obra de Dios (Sab 2,24).

En los escritos de Qumrán, el nombre del mal espíritu es Belial. Influidos, sin duda, por el dualismo persa, se dice en ellos que Dios creó dos espíritus: el de la luz y el de las tinieblas (Belial), y que los dos ejercen su poder en el presente. «El Satán» ya no es un acusador y, en consecuencia, no tiene acceso al cielo ni a Dios.

b) *En los evangelios*

Marcos 1,12s: La tentación en el desierto.

Veamos ahora el cambio introducido por los evangelistas en la idea de «Satanás» o «el diablo». En el Evangelio de Marcos, dentro de la sociedad judía figurada por «el desierto» (cap. I, § 12), «Satanás» representa un agente que va a inducir continuamente a Jesús a traicionar su compromiso. Sin embargo, en todo el relato evangélico la figura de Satanás no vuelve a aparecer en contacto con Jesús. Esto indica que, como «el desierto», «Satanás» es una figura simbólica, en este caso una personificación. Marcos ha utilizado la figura tradicional del Enemigo del hombre, pero dándole un nuevo significado.

El significado de la figura de Satanás lo indica Marcos, en primer lugar, al colocar la tentación de Jesús en «el desierto», lugar clásico para levantamientos con más o menos acentuado carácter mesiánico; era tradicionalmente el emplazamiento de los cabecillas o agitadores que alistaban secuaces con la intención de conquistar el poder. La inactividad de Jesús en esta escena de Marcos, donde no aparecen otros personajes humanos (1,12s: «estuvo en el desierto cuarenta días»), se opone precisamente a la actividad sediciosa y guerrera asociada a los cabecillas que se retiraban al desierto para empezar desde allí la rebelión.

En Marcos, Satanás representa, por tanto, el poder y la ideología del poder, que lo presenta como un valor positivo y tienta a los hombres excitando en ellos la ambición de superioridad y dominio. La tentación de poder pretende disuadir a Jesús de llevar a cabo su entrega por el bien de los hombres, expresada en el bautismo, entrega que excluía el triunfo terreno y ponía en peligro su vida, e inducirlo a adoptar un mesianismo de violencia, cuyo objetivo fuese la conquista del poder político.

La tentación de poder aparece continuamente en el evangelio: el poseído de la sinagoga, al llamar a Jesús «el Consagrado por Dios» (1,24), equivalente de Mesías, lo está incitando a hacerse líder del pueblo; lo mismo los endemoniados de Cafarnaún, «que sabían quién era» (1,34), el entusiasmo popular en aquella ciudad, secundado por los discípulos (1,37: «Todo el mundo te busca»), las masas judías y paganas que le rinden homenaje como al Hijo de Dios (3,11), etc.

La identificación de Satanás con la ideología del poder y con los que la proponen aparece claramente en Mc 8,33, donde Jesús llama a Pedro «Satanás», precisamente por oponerse al destino del Hombre que él ha anunciado, y que incluye el rechazo y la muerte.

Marcos 3,23ss: La controversia con los letrados de Jerusalén.

Es interesante analizar el dicho de Jesús en Mc 3,23 par.; distinguimos, por ser importante, los casos en que la palabra «Satanás» va en griego sin artículo (en español con «un») del caso en que lo lleva: sin artículo indica a un partidario o agente de Satanás (del poder), que lleva su mismo nombre, «enemigo»; con artículo («el»), a Satanás mismo (el poder y su ideología): «¿Cómo puede (un) Satanás expulsar a (un) Satanás? Si un reino se divide internamente, ese reino no puede seguir en pie; ... si (el) Satanás se ha levantado contra sí mismo y se ha dividido, no puede tenerse en pie, le ha llegado su fin.»

El dicho es la respuesta de Jesús a la acusación de los letrados de que Jesús tenía dentro a Belcebú y que expulsaba a los demonios (en Cafarnaún, 1,32-34) con el poder del jefe de los demonios (3,22). Belcebú era el nombre popular, despectivo y probablemente supersticioso, que se daba al diablo; aparece en el AT (2 Re 1,2.3.6.16, el dios de Ecrón) y el nombre se interpretaba irónicamente «señor de las moscas»; significaba «señor de la (celeste) morada», aunque los judíos lo llamasen «dios del estiércol», modo de despreciar los sacrificios paganos. Belcebú se interpretaba como un espíritu malo.

Jesús no utiliza ese nombre, que daba pie a la creencia en un ser maligno; emplea el término «Satanás», que ya ha aparecido en el evangelio como la personificación del poder enemigo del hombre. Su razonamiento es el siguiente:

a) Él «expulsa a los demonios», es decir, hace que el fanático violento de una ideología de poder (un [partidario/agente de] Satanás) renuncie a ella.

b) Según sus adversarios, eso lo hace porque Jesús mismo estima y ambiciona el poder (es otro [partidario/agente de] Satanás).

c) Consecuencia: si un partidario del poder les quita a otros partidarios la estima del poder, le está minando el terreno al poder como tal (el Satanás), objeto de su propia ambición. Si el poder se combate a sí mismo eliminando su ideología, está perdido. Si Satanás tuviese agentes que liberasen a los hombres de la estima y el deseo del poder, él mismo estaría provocando su propia ruina.

De hecho, quien sea agente del poder o lleve en sí la ambición de poder nunca dará libertad al hombre ni lo persuadirá a abandonar la ideología de poder y violencia que lo posee (el demonio o espíritu inmundo). Dar libertad es arruinar el poder, ajeno o propio. En consecuencia, a ese tal no le interesaría liberar a los poseídos (fanáticos del poder y la violencia) de su manera de pensar, sino ganarlos para su causa.

De ahí el dicho siguiente (Mc 3,27 par.), en el que aparece una figura satánica, la del «fuerte»: «Pero no, nadie puede meterse en casa del fuerte y saquear sus bienes si primero

no ata al fuerte; entonces podrá saquear su casa.» En el contexto, el significado es claro: «saquear los bienes del fuerte» describe figuradamente la actividad de Jesús, que está sacando a la gente fuera de la institución religioso-política judía («el fuerte»). Nótese que Jesús no pretende tomar posesión de la casa, es decir, apoderarse del poder, sino «saquearla» o, lo que es lo mismo, hacer que los hombres la abandonen. Es exactamente lo que está haciendo al causar el descrédito de la enseñanza oficial (Mc 1,22ss).

«Atar al fuerte» significa impedirle defender lo que tiene por suyo. El poder domina a los hombres cuando éstos prestan adhesión a su ideología; al desvincularlos Jesús de esa ideología, «el fuerte» queda impotente. Tiene que contemplar cómo se llevan lo que era suyo, sin poder retenerlo, porque son sus antiguos súbditos quienes se sustraen ellos mismos a su dominio. Pero sólo es capaz de llevar a cabo ese cambio en los hombres y el consiguiente desmantelamiento de la institución de poder aquel sobre el que Satanás no tiene el mínimo influjo, es decir, el que es inmune a la tentación de poder (1,14).

Paralelamente, es la ideología y ambición de poder («Satanás») la que hace que el hombre se cierre al mensaje, como lo expresa Mc 4,15 par.: «Estos son "los de junto al camino": aquellos donde se siembra el mensaje, pero, en cuanto lo escuchan, llega Satanás y les quita el mensaje sembrado en ellos.»

Mateo y Lucas.

En los Evangelios de Mateo y Lucas, la identificación de «Satanás» o «el diablo» con el poder es manifiesta en la tercera tentación (Mt 4,8-10; en Lc 4,5-8, la segunda), donde el tentador ofrece a Jesús el dominio del mundo a condición de que le rinda homenaje. El poder se diviniza, como lo indica la mención del monte o de la altura (Mt 4,8: «lo llevó el diablo a un monte altísimo»; Lc 4,5: «llevándolo a lo alto»; véase cap. II, § 2), y usurpa el lugar de Dios, es decir, se hace valor supremo y pide homenaje sin reservas.

También en el Evangelio de Mateo Pedro increpa a Jesús, que ha anunciado su rechazo y muerte: «¡Líbrete Dios, Señor! ¡No te pasará a ti eso!» Jesús corta en seco al que quiere impedir su misión: «¡Vete! ¡Ponte detrás de mí, Satanás!» (Mt 16,22s). Con su actitud, Pedro encarna la figura de Satanás.

De modo parecido, en el mismo Evangelio, cualquiera que proponga la ideología del poder es un enemigo/diablo, como el que siembra la cizaña en medio del trigo (Mt 13,28.39).

Según Mateo, el lugar del «diablo» no es el infierno: lo que se dice en su Evangelio es que el fuego inextinguible (que equivale a la destrucción) está preparado para él y sus ángeles (Mt 25,41).

En Lc 13,10ss, la última vez que enseña Jesús un sábado en una sinagoga aparece «una mujer que llevaba dieciocho años enferma por causa de un espíritu y andaba encorvada, sin poderse enderezar del todo». Jesús la cura y se indigna porque, por ser sábado, el jefe de sinagoga se oponía a la curación. Después de echarles en cara que no les importa que sea día de precepto para cuidar de los animales, añade (v. 16): «Y a ésta, que es hija de Abrahán y que Satanás ató hace ya dieciocho años, ¿no había que soltarla de su cadena en día de precepto?»

Acostumbrados ya al estilo de los evangelistas, podemos observar: *a)* la mujer, figura del pueblo, tiene un espíritu que la pone enferma y la tiene encorvada, es decir, que le impide alcanzar su plena estatura humana (v. 10); *b)* en realidad, el que la tiene atada es Satanás, el poder religioso (v. 16); *c)* Lucas insiste en el número «dieciocho años» (13,11.16), indicando su importancia; puede significar el repetido e irremediable fracaso humano causado por el espíritu inmundo [véase cap. VI, B), § 3].

El espíritu que produce la enfermedad representa, por tanto, el influjo de Satanás sobre el pueblo, es decir, la interiorización por éste de los principios del poder religioso, expresados en el precepto del sábado. El sábado o día de precepto,

figura de la Ley, prohíbe la curación de los hombres: es el enemigo del hombre. La creencia en la legitimidad de esa observancia y en la institución que la impone es el espíritu que siempre ha impedido al pueblo su desarrollo humano.

Juan.

En Jn 2,16, Jesús llama al templo «una casa de negocios» («Dejad de convertir la casa de mi Padre en una casa de negocios»), indicando que el dios falso que ha suplantado al Dios verdadero es el dinero y la ambición de riquezas. El dios falso, el poder del dinero, es el Enemigo del hombre (el «diablo» o «Satanás»).

El Enemigo es homicida y embustero (8,44): el poder del dinero es agente de mentira y de muerte. Es «padre» de los dirigentes y «padre» de la mentira (8,44); es decir, la ambición y culto del dinero da origen a dos realidades: un círculo de poder (los dirigentes) y una ideología (la mentira) (véase cap. II, § 10)[20].

En Mateo y Juan, «el Malo» o «Perverso» (Mt 5,37; 6, 13; Jn 17,15) es una denominación del Enemigo, el poder/dinero, que indica su maldad intrínseca y lo presenta como inspirador del «modo de obrar perverso» propio del mundo (Jn 7,7).

6. ESPIRITU INMUNDO, DEMONIO

En primer lugar hay que constatar un hecho extraño y significativo. Mientras en los tres evangelios sinópticos (Marcos, Mateo y Lucas) aparecen con frecuencia casos de posesión por parte de espíritus impuros/inmundos o demonios, que Jesús expulsa, esto nunca sucede en el Evangelio de Juan: en él, Jesús no libera a un solo endemoniado.

El hecho es notable, pues en los sinópticos la expulsión

[20] Cf. J. Mateos-J. Barreto, *Vocabulario teológico del Evangelio de Juan*, art. «Enemigo», pp. 88-90.

de demonios no ocurre una vez aislada, sino en numerosas ocasiones. Si, como se dice a veces, exorcizar demonios era uno de los rasgos característicos de la actividad de Jesús, no podía Juan omitir toda mención de ella, so pena de dar una visión incompleta de su persona, tanto más cuanto que la expulsión de los demonios era, según la opinión de muchos, un signo demostrativo de la llegada del reinado de Dios.

Esta diversidad que se constata entre los evangelios sinópticos y Juan hace sospechar que la expulsión de espíritus impuros o demonios pueda ser una manera de hablar de los tres primeros evangelistas y que, en realidad, estén utilizando una figura que debe ser interpretada con otras categorías. En tal caso, podría ser que Juan expusiese la misma idea utilizando un símbolo diferente.

Para determinar el significado que tienen los «espíritus inmundos» o «los demonios» en los evangelios sinópticos, examinemos el pasaje de Marcos donde aparece por primera vez un poseído: el episodio de la sinagoga de Cafarnaún (Mc 1,21*b*-28).

Marcos 1,21b-28: El poseído de la sinagoga de Cafarnaún.

Ya se ha explicado que la palabra «espíritu» significa originariamente «viento» o «aliento» (cap. IV, § 4). Un «espíritu», lo mismo el «Espíritu Santo» que el «espíritu inmundo» se conciben como fuerzas o principios activos que proceden del exterior del hombre; si éste acepta su influjo, actúan desde su interior.

Los adjetivos «santo» e «inmundo/impuro» significan, respectivamente, «perteneciente a la esfera divina» o «ajeno y contrario a ella», y caracterizan a estos espíritus como fuerzas, una procedente de Dios, la otra contraria a Dios. Al ser aplicados al «espíritu/fuerza», los dos adjetivos adquieren un valor dinámico y significan «el Espíritu que consagra», introduciendo al hombre en la esfera divina, y el «espíritu que im-

purifica», haciendo al hombre incapaz de penetrar en esa esfera, es decir, incompatible con Dios.

Viniendo ahora al episodio de la sinagoga (Mc 1,21*b*-28), se constatan los datos siguientes:

1) El público de la sinagoga queda impresionado por la enseñanza de Jesús y, al compararla con la de los letrados, maestros oficiales, reconocen en ella una autoridad divina que nunca han encontrado en sus maestros habituales (1,22: «Estaban impresionados de su enseñanza, pues les enseñaba como quien tiene autoridad, no como los letrados»). Esto equivale a decir que la enseñanza de Jesús provoca el descrédito de la enseñanza oficial, que aparece falta de autoridad divina. Esta era, sin embargo, la autoridad que los letrados atribuían a su enseñanza; según ellos, por consistir solamente en una exposición actualizada de la Ley escrita y oral, su enseñanza gozaba de la misma autoridad divina de la Ley. La enseñanza de Jesús hace derrumbarse el prestigio religioso de los letrados y, con él, el de la institución que representan.

2) Un hombre poseído por un espíritu inmundo reacciona interrumpiendo a gritos la enseñanza de Jesús (1,23: «Estaba en aquella sinagoga un hombre poseído por un espíritu inmundo e inmediatamente empezó a gritar»).

3) El poseído se encuentra «en la sinagoga de ellos». La palabra «sinagoga» significa en primer lugar «reunión» (como «iglesia» significa «asamblea»), y de ahí «lugar de reunión» (como «iglesia», «lugar de asamblea»). «La sinagoga de ellos» significa, pues, el lugar donde están reunidos los que han escuchado la enseñanza de Jesús. El poseído es, por tanto, uno del público de la sinagoga, forma parte de la reunión.

4) En la primera frase que pronuncia el poseído: «¿Qué tienes tú contra nosotros, Jesús Nazareno?», resalta el contraste entre el singular «tú», que designa a Jesús, y el plural «nosotros» con que se designa el poseído (cf., en cambio, el singular en 5,7, en boca del endemoniado geraseno: «¿Qué tienes tú contra mí?»). Lo mismo en la pregunta siguiente: «¿Has venido a destruirnos?» El plural que utiliza el poseído contrasta con la singularidad del «hombre» que lo pronuncia y revela que este hombre se identifica con un grupo y se hace su representante.

Para determinar de qué grupo se trata hay que examinar el contexto. Es claro que el plural «nosotros» señala a los que se sienten amenazados por la enseñanza de Jesús («¿Has venido a destruirnos?»). Según lo dicho anteriormente, para el público de la sinagoga la enseñanza de Jesús ha sido una experiencia positiva; son, en cambio, los letrados la categoría cuyo prestigio se ve en peligro de desaparecer.

5) El poseído, que no es un letrado, sino uno del público, se identifica, sin embargo, con ellos: el peligro que representa Jesús para los letrados y su enseñanza lo ve como peligro propio (1,24: «destruirnos»). Como este hombre no pertenece a la clase de los letrados, su identificación con ellos se explica únicamente por la común ideología: el individuo, miembro de la sinagoga y receptor de la enseñanza de los letrados, ha hecho suya la doctrina de éstos y defiende su prestigio.

6) El que ha hablado por boca del hombre ha sido el espíritu inmundo: así lo muestra la orden sucesiva de Jesús: «Cállate la boca y sal de él» (1,25). Por tanto, la identificación de este individuo con los letrados no procede del hombre, sino del espíritu que lo posee.

7) Ahora bien: si el poseído es adicto incondicional de los letrados, esto se debe a que los letrados le han infundido esa adhesión inquebrantable, persuadiéndolo de la autoridad divina de su doctrina. O sea, que el espíritu inmundo que lo posee y lo hace identificarse con los letrados le viene del influjo de éstos, de haber asimilado la enseñanza recibida de ellos y haberla hecho suya. El espíritu inmundo se identifica, por tanto, con la doctrina de los letrados, con la ideología que éstos transmiten; ella domina al hombre y lo despersonaliza: ya no habla el hombre, sino la ideología que profesa. Los letrados, por su parte, aparecen como «los que endemonian» al hombre con su enseñanza.

8) El espíritu inmundo es, pues, una figura tomada de la cultura ambiente, pero a la que Marcos cambia el contenido. Para el evangelista y sus destinatarios, el verdadero espíritu inmundo que oprime y despersonaliza al hombre no es un agente externo invisible y maligno que se introduce en el hombre, según la concepción popular del tiempo, sino, en lenguaje moderno, un factor alienante procedente del exterior, que impide al hombre ser él mismo y utilizar su razón; en el caso de la sinagoga, la doctrina propuesta por los letrados.

El endemoniado es un caso de alienación total, pues, al contrario que el público de la sinagoga, que conserva la capacidad de crítica (1,22: «estaban impresionados ... pues les enseñaba como quien tiene autoridad, no como los letrados»), actúa impulsado únicamente por el fanatismo de su ideología. Esta es «inmunda/impura», es decir, antagónica de la santidad divina, diametralmente opuesta a Dios (cf. 8,33: «tu idea no es la de Dios, sino la de los hombres»); por eso quien la profesa no puede comunicar con Dios ni tener acceso a él.

9) Hay que retener, por tanto, los siguientes rasgos del espíritu inmundo: *a)* es un factor activo que no procede del hombre, sino del exterior; *b)* el hombre puede aceptarlo y, en ese caso, las acciones se atribuyen igualmente al hombre y al espíritu (cf. 1,23.24); *c)* es alienante; una vez que se apodera del hombre, lo despersonaliza: ya no actúa realmente el hombre, sino «el espíritu»; *d)* «el espíritu inmundo» es figura de una ideología contraria al ser de Dios.

10) En la escena de la sinagoga resalta también la preponderancia de la enseñanza sobre la acción (expulsión del espíritu). De hecho, cuando los presentes expresan su admiración, inmediatamente después de la expulsión del espíritu, se refieren en primer lugar a la enseñanza de Jesús, insólita por su novedad y autoridad (1,27*a:* «¡Un nuevo modo de enseñar, con autoridad!»), y secundariamente, como dependiente de ella, a la obediencia de los espíritus inmundos (1,2*b:* «¡Incluso da órdenes a los espíritu inmundos y le obedecen!»).

Esto confirma la interpretación anterior: expulsar el espíritu, es decir, liberar al hombre de la ideología que lo domina y lo deshumaniza, no es un acto independiente de la enseñanza: se debe a la novedad que ésta presenta por la autoridad (el Espíritu) con que Jesús la propone. La expulsión del espíritu inmundo es imagen de la fuerza de persuasión de Jesús, portador del Espíritu (1,10.12), capaz de vencer la resistencia fanática a su mensaje [21].

Esta interpretación del «espíritu inmundo» (y, como se verá, de los «demonios») como factor alienante que se identifica con una doctrina o ideología contraria a Dios puede ser verificada en los demás pasajes en que aparece en el evangelio. En el caso de un poseído israelita, la alienación proviene de la doctrina de los letrados (9,14; cf. 9,11). Cuando el poseído es un pagano (5,2ss; 7,24ss) o los espíritus se encuentran en una multitud compuesta de judíos y paganos (3,11s), hay que investigar qué ideología contraria a Dios está representada por ellos.

Ya se ha analizado la figura del geraseno (cap. III, § 3) y se ha visto que el espíritu que lo poseía era un espíritu de hostilidad y rebelión violenta contra la sociedad injusta. Si se compara con el espíritu que posee a individuos judíos, tiene en común la hostilidad (entre los judíos, contra los paganos que ocupan su nación; también contra las instituciones injustas), que se expresa en violencia o en deseo de ella. Dondequiera aparezca una violencia que quiere imponerse como poder implicando la destrucción de otros, se tiene un espíritu incompatible con Dios, como lo son entre sí el amor y el odio, la vida y la muerte.

Para la hija de la sirofenicia (Mc 7,24-31), véase cap. III, § 16. Para el niño epiléptico (Mc 9,14-29), véase cap. III, § 17.

---

[21] Cf. J. Mateos, *Los Doce*, pp. 270-273.

«Espíritus inmundos» y «demonios».

Los evangelistas hablan unas veces de «espíritus inmundos» y otras de «demonios», y puede preguntarse si con esta diferencia de terminología quieren marcar una diferencia entre dos conceptos. Hay casos, como el del geraseno, donde el mismo individuo es llamado «poseído por un espíritu inmundo» y «endemoniado» (Mc 5,2.15ss). Otras veces, en cambio, se habla solamente de uno u otro fenómeno (Mc 1,23: «poseído por un espíritu inmundo»; 1,32.34: «endemoniados», «demonios»).

Parece que «estar endemoniado» añade a «estar poseído por un espíritu inmundo» un rasgo de exaltación o violencia externa que hace al individuo conocido como fanático y extremista. Es decir, todo «endemoniado» lleva dentro un «espíritu inmundo», pero no puede decirse que todo el que tiene ese espíritu esté «endemoniado», pues externamente puede comportarse como un individuo normal y solamente en situaciones particulares mostrar lo que lleva dentro. Tal es el caso del poseído de la sinagoga, que se encuentra en la reunión como uno más, hasta que nota el efecto sobre el público de la enseñanza de Jesús; entonces salta e interrumpe violentamente (a gritos) la enseñanza (Mc 1,23).

El geraseno, en cambio, que está poseído, da continuas muestras del espíritu que lo agita: se rebela, rompe las cadenas, se escapa, vive en los sepulcros, grita y se destroza en los montes. Su posesión es manifiesta, «está endemoniado».

Hay, por tanto, que interpretar los pasajes según que aparezca una u otra expresión. Los «endemoniados» que son llevados a Jesús (Mc 1,32) no son solamente gente que en su interior es adicta incondicional de una ideología destructora, sino evidentemente individuos conocidos por su actitud y conducta violentas.

CAPITULO VI

INDICIOS DEL SENTIDO FIGURADO

A pesar de las opiniones en contrario expresadas en épocas anteriores, va siendo cada vez más comúnmente admitido que los evangelistas han compuesto y estructurado esmeradamente sus escritos.

Hace unos veinte años decía R. Bultmann: «Marcos no se ha hecho aún dueño de su materia hasta el punto de poder aventurarse a estructurarla» [1]. E. Trocmé afirmaba que el autor del Evangelio de Marcos es un hombre rudo que no merece la menor atención en la historia de la literatura o hablaba de la incontestable torpeza del autor [2]. K. Tagawa, discípulo de Trocmé, se expresaba así: «En cuanto al plan de conjunto del evangelio, no hay que esperarse encontrar un plan bien organizado en la obra de un autor de la antigüedad, escritor además bastante inhábil, como es el caso de los evangelistas» [3].

Hoy día, gracias a estudios más metódicos, se ha cambiado de opinión, y los comentaristas recientes están de acuerdo en que Mc es una obra fuerte y hábilmente estructurada. Véase, por ejemplo, la opinión de J. Lambrecht sobre la composición del difícil capítulo 13 de Marcos: «... a la luz de esta multiplicidad y de esta convergencia (de indicios literarios) nos

[1] *Die Geschichte der synoptischen Tradition,* en FRLANT, 29, Gotinga, ²1967, p. 375.

[2] *La formation de l'Évangile selon Marc,* París, 1963, pp. 57 y 66.

[3] *Miracles et Évangile. La pensée personnelle de l'évangeliste Marc,* París, 1966, p. 2.

parece que no es posible evitar esta conclusión: Marcos ha estructurado a fondo su cap. 13; lo ha compuesto consciente e intencionadamente; él es sin discusión "autor y escritor" en el sentido pleno de la palabra. Evidentemente ha utilizado materiales, ha elaborado sus fuentes. Pero el discurso, su disposición, el efecto pretendido y obtenido por la estructura, la articulación elaborada con tanto arte y finura, en una palabra: la unidad «estructurada», debe atribuirse, según toda verosimilitud, al evangelista, es decir, al escritor» [4].

De modo parecido, R. Pesch: «El breve golpe de vista sobre la estructura del discurso escatológico muestra a Mc 13 como una creación llena de arte y efecto. Un análisis más penetrante, como el que viene expuesto en los capítulos siguientes, no puede más que reforzar esta impresión» [5]. Y S. Sandmel, también a propósito de Mc 13: «Una creación estudiada y hábil» [6].

Por su parte, J. Smit Sibinga descubre una perfecta estructura en la perícopa del hombre con el brazo atrofiado (Mc 3, 1-7*a*) [7].

Más en general, J. Delorme se expresa así: «Hoy se reivindica para los evangelistas el título de autores, y se insiste por una parte sobre la unidad de la obra que se ofrece a nosotros; por otra, sobre la calidad personal, refleja, del trabajo del responsable de esta unidad» [8].

No habían faltado opiniones parecidas en los años anteriores. Así, A. Farrer: «El evangelio es un genuino acto de

[4] «La structure de Marc 13», en I. de la Potterie, *De Jésus aux Évangiles,* Gembloux-París, 1967, p. 162.

[5] *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13,* Düsseldorf, 1968, p. 82.

[6] *Prolegomena to a Commentary on Mark,* en JBR, 31 (1963), p. 299.

[7] «Text and Literary art in Mark 3,1-6», en J. K. Elliot (ed.), *Studies in New Testament Language* (Hom. a G. D. Kilpatrick), Leiden, 1976, pp. 357-365.

[8] «Aspects doctrinaux du second Évangile. Études récentes de la rédaction de Marc», en *De Jésus aux Évangiles,* París, 1967, p. 74.

pensamiento, profundamente coherente y complejo» [9]. A. Richardson: «Los estudiosos ya no se inclinan a imaginar a San Marcos como un mero archivador un tanto estúpido, sino que lo consideran un intérprete muy profundo y hábil del material evangélico» [10].

A) *DIFICULTADES TEXTUALES*

Pero, una vez constatada la coherencia de los evangelios, se tropieza en seguida con dificultades. Aunque muchas han sido tratadas en los capítulos anteriores, expondremos una serie de las más llamativas tanto en el Evangelio de Marcos, que hemos elegido como representante de los sinópticos, como en el Evangelio de Juan. Así podrá el lector darse cuenta de su número y comprenderá que el evangelista las pone adrede para indicar la existencia de un sentido figurado.

1. EN MARCOS

Primera dificultad: Si decimos que Marcos es cuidadoso en la composición de su obra, ¿cómo es que en su Evangelio se descubren incongruencias narrativas y el uso de términos impropios?

Comparemos, por ejemplo, el modo de hablar de dos poseídos: el primero, el de la sinagoga de Cafarnaún (Mc 1,21*b*-28); el segundo, el del territorio de Gerasa (Mc 5,2-20). En ambos casos se trata de «un hombre poseído por un espíritu inmundo» (1,23; 5,2); en uno y otro caso, el individuo dirige a Jesús una protesta formulada en los mismos términos: 1,23: «¿Qué tienes tú contra nosotros?»; 5,7: «¿Qué tienes tú contra mí?» Pero al leerlas, uno se pregunta por qué en el primer caso el poseído, que es un individuo singular (1,23: «Había

[9] *A Study in St. Mark,* Westminster, 1951, p. 7.

[10] «The Feeding», 144.

en la sinagoga de ellos un hombre») se expresa en plural («contra nosotros»), mientras en el segundo, el individuo que dice llamarse «Legión» (5,9) lo hace en singular («contra mí»).

En otro pasaje, un leproso se acerca a Jesús (Mc 1,39-45); el texto no indica el lugar (ciudad o pueblo) ni se menciona local alguno o casa donde se verifique el encuentro. Sin embargo, después de haberlo «limpiado» (no se usa el verbo «curar»), Jesús le regaña y lo «echa» o lo «saca fuera». Puede preguntarse, ¿por qué le regaña? y ¿lo saca fuera de dónde, si no se ha dicho que estuviesen dentro de ninguna parte?

En la perícopa del paralítico (Mc 2,1-13), se descubre el uso de un término impropio: en 2,4 se dice literalmente «destecharon el techo donde estaba»; ahora bien: Jesús no estaba «en un techo», sino «bajo un techo» (cf. Lc 7,6: «bajo mi techo»), en la habitación de la casa (Mc 2,1: «en casa»). ¿Se trata de una distracción del evangelista?

A continuación, las palabras de Jesús al paralítico se introducen de la manera siguiente: «Viendo la fe que tenían (lit.: «la fe de ellos», los portadores), le dice al paralítico: "Hijo, se te perdonan tus pecados."» Si el perdón de los pecados es efecto de la fe, la frase es incongruente; Jesús debería haberse referido no a uno solo, sino a «los que tenían fe». ¿Nueva distracción del evangelista o recurso para indicar un sentido figurado?

Comparando dos escenas situadas en una sinagoga (Mc 1, 21*b*-28; 3,1-7*a*) se observa que en la primera aparece un público que queda desconcertado ante la expulsión del espíritu inmundo (1,27). En la segunda, en cambio, el único personaje presente, aparte de Jesús y los fariseos, es el hombre del brazo atrofiado (3,1); no aparece otra gente que sea testigo de la curación ni, por tanto, más reacción que la de los fariseos mismos. ¿Cómo es que, al contrario de lo que se describe en la escena anterior, no hay en la sinagoga otras personas en día de precepto?

En el episodio de la tempestad (Mc 4,35-5,1), Jesús se dirige al viento/mar diciéndole (4,39): «¡Silencio, estáte callado!» Ya es curioso que imponga silencio al mar, que no habla, en lugar de ordenarle directamente que se calmase. Pero lo más notable es que se dirige al mar en los mismos términos en que se había dirigido a un poseído (1,25: «¡Cállate la boca!»). ¿Qué tiene que ver una tempestad con una posesión diabólica para que se le conmine de la misma manera?

La mujer con flujos (Mc 5,24*b*-34) lleva doce años enferma (5,25), detalle al parecer superfluo, pues no influye nada en el desarrollo de la narración; bastaba decir, «muchos años enferma». Pero lo más curioso es que poco más adelante se dice que la hija de Jairo tiene «doce años» de edad (5,42). Todo el tiempo de la vida de la niña ha estado enferma la mujer. ¿Quiere decir algo esta coincidencia o es un juego de Marcos?

¿Por qué relatan Marcos y Mateo dos repartos de pan a ciertas multitudes (Mc 6,35-46; 8,1-9; Mt 14,13-21; 15, 32-39), mientras Lucas y Juan relatan sólo uno (Lc 9,10-17; Jn 6,1-14)?

Cuando Jesús cura a un sordo (Mc 7,32-37), ¿por qué dice primero que es tartamudo (7,32) y al final se comenta que «hace oír a los sordos y hablar a los mudos»? Claramente no es lo mismo decir «mudo» que «tartamudo».

En el episodio del ciego de Betsaida (Mc 8,22*b*-26), Jesús, para darle la vista (no se habla de «curar»), lo saca de la aldea (8,23), pero cuando ya ve le dice que se vaya a su casa, prohibiéndole terminantemente entrar en la aldea. Pero ¿dónde podía estar la casa del ciego si no era en la aldea de donde lo había sacado?

Cuando Jesús se acerca a Jerusalén, se nombran dos aldeas: Betfagé y Betania (Mc 11,1). Jesús envía a dos discípulos y, sin más aclaración, les dice: «Id a la aldea que tenéis enfrente» (11,2). ¿A cuál de las dos?

En el dicho parabólico de Mc 13,33 se dice: «Es como un hombre que se marchó de su país: dejó su casa, dio a los siervos su autoridad —a cada uno su tarea, etc.—.» No se explica cómo deja la casa antes de dar la autoridad y repartir la tarea. Lo lógico sería el orden inverso.

Después de la eucaristía dice el texto: «Y después de cantar, salieron para el monte de los Olivos» (Mc 14,26). Sin embargo, adonde llegan es a una finca llamada Getsemaní (14, 32), sin más mención del monte.

Cuando prenden a Jesús y todos los discípulos huyen, aparece (sólo en el Evangelio de Marcos) que un enigmático joven, envuelto en una sábana, acompañaba a Jesús (Mc 14,15s). ¿Qué pinta en la escena ese personaje con tan extraño atuendo?, ¿cómo es que acompaña a Jesús, que había ido a Getsemaní solamente con sus discípulos? Los esbirros intentan prender al joven, pero éste, dejando la sábana, se escapa desnudo. ¿A qué viene esta anécdota aparentemente tan trivial en un momento tan trágico?

2. EN JUAN

Si pasamos al Evangelio de Juan, encontramos parecidas dificultades.

¿Por qué en la boda de Caná (Jn 2,1-11) la madre de Jesús no lleva nombre? ¿Por qué informa a Jesús, que es un invitado, de que falta el vino, en vez de informar al maestresala, que estaba presente (2,8s)? ¿Por qué Jesús llama «mujer» a su madre, cosa completamente inusitada entre los judíos? ¿Por qué dice la madre a los sirvientes: «Cualquier cosa que os diga, hacedla», si Jesús no se propone hacer nada hasta que llegue «su hora»?

Es extraño que Juan hable tres veces de «la Pascua de los judíos» (2,13; 6,4; 11,55), cuando esa fiesta era exclusivamente judía y conocida de todos. Nótese también que en los tres pasajes se dice que esa fiesta «estaba cerca», pero nunca se dice que llegara a celebrarse.

En el episodio del paralítico (Jn 5,1-9*a*), los enfermos están todos al mismo tiempo ciegos, tullidos y resecos (5,3: «yacía una muchedumbre, los enfermos: ciegos, tullidos, resecos»). No parece posible que todos y cada uno estuviesen aquejados de los tres males.

¿Cómo es que al empezar el cap. 6 aparece Jesús al otro lado del mar de Galilea (Jn 6,1), cuando al final del capítulo anterior (5,31-47) estaba en Jerusalén (5,1) discutiendo con los dirigentes?

De modo parecido, en la Cena, al final del cap. 14, Jesús invita a los discípulos a levantarse y marcharse (Jn 14,31: «¡Levantaos, vámonos de aquí!»). Sin embargo, el discurso sigue durante tres capítulos más (15,17), sin que se diga que están en otra parte.

B) *INDICIOS DEL SENTIDO TEOLOGICO*

Dado el cuidado que muestran Marcos y Juan en la composición y estructuración de sus Evangelios, estos y otros muchos «tropiezos» que podrían citarse fuerzan a admitir que los evangelistas los ponen deliberadamente y que con ellos reclaman la atención del lector, indicándole la existencia de un segundo sentido.

Los «tropiezos» son, pues, «marcas» que alertan sobre el valor representativo de ciertos personajes y el figurado o simbólico de ciertas situaciones, términos o expresiones. La atención a ellas permite encontrar el sentido y el mensaje de la perícopa. Las marcas pueden catalogarse así:

1) Alusiones a determinados pasajes del AT.
2) Valor figurado de ciertos términos en la tradición teológica anterior.
3) Valor simbólico de los números en el judaísmo.
4) Uso de términos impropios o de dobles términos.
5) Incongruencias narrativas o históricas, o datos sorprendentes o aparentemente superfluos en el texto.
6) Paralelos u oposiciones dentro de la perícopa.
7) En determinados casos, la repetición de términos o

expresiones idénticos, sinónimos o equivalentes, que señala su importancia.
8) Relaciones con el contexto próximo.
9) Relaciones con el contexto global del evangelio.

1. ALUSIONES A PASAJES DEL AT

a) *En Marcos*

En Marcos, las alusiones al AT son numerosas y están colocadas a veces de manera que ponen en evidencia la estructuración realizada por el evangelista. Al mismo tiempo, introducen de lleno en el sentido de las perícopas. De hecho, si no se tienen en cuenta las alusiones a pasajes del AT, es difícil interpretar adecuadamente muchos relatos de Marcos.

Así, por ejemplo, puede considerarse muy probable que el propósito de Jesús de hacer «pescadores de hombres» (1,17) se inspire en Ez 47,1-12 (LXX), donde se describe el río de aguas vivificantes que sale del templo, sube hasta Galilea, llega hasta Arabia y desemboca en el océano, llevando vida adondequiera llegan su aguas. En la orilla de ese río «habrá pescadores» (47,10) (véase cap. I, § 11).

La probabilidad de esta alusión se convierte en certeza cuando en el colofón de la primera sección (Mc 3,7*b*-12) se utiliza la expresión «una enorme muchedumbre» / «una muchedumbre enorme» (3,7*b*.8) para denotar las multitudes judías y paganas que acuden a Jesús. Es precisamente la expresión que usa el mismo pasaje de Ez 47,10 para designar la muchedumbre de peces que poblarán el río. Son entonces esas multitudes desamparadas que ponen su esperanza en Jesús los hombres que habrán de pescar los pescadores. Nótese que en esta perícopa Jesús no cura a los enfermos ni expulsa a los espíritus inmundos. Esto será tarea de sus seguidores, a los que se propone hacer «pescadores de hombres».

La alusión a Ezequiel, dividida entre la primera y la última perícopa de la primera sección del evangelio (Mc 1,16-21*a*; 3,7*b*-12), que queda así enmarcada por el tema de la pesca, revela la exactitud con que el evangelista la ha compuesto y estructurado, explicando al mismo tiempo el sentido y alcance de la pesca de hombres.

Naturalmente, aunque Marcos alude a pasajes del AT, adapta su contenido a la nueva situación creada con Jesús. Esto se ve en el caso ya citado del río vivificante que sale del templo, según Ez 47,1-12. No es ya del templo, sino de Jesús mismo, el que comunica el Espíritu, de donde sale el agua vivificante [11].

Un caso diferente se encuentra en la selección de vocabulario que hace Marcos en el dicho que suele traducirse: «No necesitan médico los sanos, sino los enfermos» (2,17). Sólo que Marcos no utiliza los términos ordinarios para «sano» (gr. *hygiés)* y «enfermo» *(asthenés),* sino que usa «los que son fuertes» *(hoi iskhyontes)* y «los que se encuentran mal» *(hoi kakôs ékhontes).*

Ahora bien: el primero aparece en seis pasajes de Isaías (LXX) para designar a los que en el pueblo gozan de una posición de fuerza [12]. El segundo se encuentra en Ez 34,4 LXX, para describir la situación de las ovejas/pueblo que sufre ante la indiferencia de sus dirigentes («No curáis a las que se encuentran mal»).

El dicho adquiere así un claro contenido social: «No sienten necesidad de médico (de remedio) los que son fuertes (los que están en posición de fuerza), sino los que se encuentran mal (los que viven en condiciones insoportables).»

---

[11] Cf. J. Mateos, *Los Doce,* §§ 76s.

[12] Is 1,24: «¡Ay de los fuertes de Israel!», identificados en 1,23 con «los jefes»; cf. 3,1: «El Señor ... aparta de Jerusalén al hombre fuerte/poderoso y a la mujer fuerte/poderosa»; 3,2: «al grande y fuerte»; 3,25: «tus fuertes caerán a espada»; 5,22: «los fuertes» [irónico, «para beber vino»]; 22,3: «tus fuertes/jefes desertaron en bloque, ... cayeron prisioneros».

Otra alusión a un texto profético aclara la convocación de los Doce (Mc 3,13-15). Se trata de Jl 3,5 LXX: «Porque en el monte Sión y en Jerusalén habrá supervivientes —como lo dijo el Señor— y mensajeros de buenas noticias, los que el Señor haya convocado.»

Los paralelos entre este pasaje y Mc 3,13-15 son claros: En Marcos, Jesús «sube al monte», Joel coloca la escena «en el monte Sión»; Jesús «convoca a los que él quería», lo que está en paralelo con el texto de Joel: «los que el Señor haya convocado»; Jesús va a «enviarlos a predicar/proclamar», en paralelo con Joel: «mensajeros de buenas noticias».

Pero Marcos adapta la imagen profética: Jesús «sube al monte», pero éste no es ya el monte Sión, sino un monte no localizado; la proclamación de la buena noticia que se propone confiar a los Doce no está limitada, por tanto, al pueblo judío [13].

En la travesía que sigue al primer episodio de los panes (Mc 6,47-53) aparece dos veces (señal de su importancia) la frase «andando sobre el mar», con sujeto Jesús (6,48.49). Ahora bien: según un pasaje del libro de Job, «andar sobre el mar» es privilegio divino (Job 9,8: «Sólo él despliega el cielo y camina sobre el dorso del mar»). Marcos lo aplica a Jesús, el Hombre-Dios, indicando, por tanto, con esa frase la manifestación de su condición divina [14].

Ya se han estudiado (cap. III, § 5) las figuras del sordo y del ciego, donde la interpretación depende precisamente de la alusión a pasajes del AT: a Is 35,5 para el sordo, a Jr 31,32 para el ciego.

En la escena de la transfiguración (Mc 9,2-8 par.), el uso del verbo «conversar», en conexión con Moisés y Elías, alude

[13] Cf. J. Mateos, *Los Doce,* §§ 142-153; W. Schmauch, *Orte der Offenbarung und Offenbarungsort im Neuen Testament,* Gotinga, 1956, p. 80, señala el carácter teológico del monte, en oposición a los montes Sión y Sinaí.

[14] V. Taylor, *Evangelio según San Marcos,* Madrid, 1979, p. 435.

a un pasaje del libro del Éxodo, donde se describe cómo Moisés entraba en la Tienda del Encuentro para recibir instrucciones de Dios (Éx 34,34s LXX: «Cuando Moisés acudía al Señor para hablar con él, se quitaba el velo hasta la salida. Cuando salía comunicaba a los israelitas lo que le habían mandado... Moisés se volvía a echar el velo por la cara hasta que volvía a conversar con Dios»). «Conversar con Dios» significaba, por tanto, para Moisés recibir instrucciones o mandatos de Dios. De nuevo, Marcos atribuye a Jesús una función divina. Ahora es todo el AT, la Ley y los Profetas, representados, respectivamente, por Moisés y Elías, el que recibe instrucciones de Jesús (véase *infra,* C) [15].

b) *En Juan*

En el Evangelio de Juan, el inválido de la piscina llevaba «treinta y ocho años» en su enfermedad (Jn 5,5). Esta cifra alude a Dt 2,14-16, donde se señala la duración del camino de los israelitas que salieron de Egipto y murieron sin llegar a la tierra prometida (véase cap. III, § 14). Para designar el tiempo pasado en el desierto se usaba ordinariamente el número cuarenta (Nm 32,13; Jos 5,6; Sal 95,10); el uso en Juan del número treinta y ocho, aludiendo a ese texto del Deuteronomio, significa la condición desesperada del pueblo representado por el inválido, pueblo abocado a la muerte, sin esperanza humana de salir de su situación.

En Jn 6,1 se dice que «Jesús se fue al otro lado del mar» (el lago de Galilea o de Tiberíades), clara alusión al éxodo en el que Moisés y los israelitas habían pasado al Mar Rojo para salir de la esclavitud de Egipto (véase cap. I, § 10). En Jn 10, 40 se dice: «Se fue esta vez al otro lado del Jordán»: es la segunda etapa de su éxodo, el paso del Jordán, que alude al

[15] En este pasaje, por tanto, los evangelios sinópticos delinean la relación del Antiguo Testamento con el Nuevo.

de Josué con el pueblo para entrar en la tierra prometida (Jos 3-4). Quiere decir que, después del rechazo definitivo de la institución judía a él y a los suyos (Jn 9,34*b*), Jesús sitúa su comunidad, nueva tierra prometida, fuera del país judío.

En el episodio de los panes (Jn 6,1-15), Juan especifica que los panes eran «de cebada» (6,9: «cinco panes de cebada y dos peces») y, además, repite el dato innecesariamente (6, 13: «llenaron doce cestos con trozos de los cinco panes de cebada»), indicando su importancia. Hay una evidente alusión a 2 Re 4,42-44, donde se cuenta que el profeta Eliseo dio de comer a cien personas con veinte panes de cebada (los panes eran pequeños, se calculaba que una persona necesitaba cinco para comer). Ante el hecho de que Jesús alimenta a cinco mil personas con cinco panes, la gente deduce que es «el Profeta que tenía que venir al mundo» (Jn 6,14)[16].

Como puede apreciarse, identificar las alusiones al AT contenidas en los textos evangélicos sirve de apoyo y a menudo es indispensable para penetrar el contenido teológico de las perícopas.

2. VALOR FIGURADO DE CIERTOS TERMINOS EN LA TRADICION TEOLOGICA ANTERIOR

El valor figurado de ciertos términos en la tradición anterior se ha estudiado en los capítulos I y II, dedicados, respectivamente, a las figuras y a los símbolos.

Se ha visto allí el sentido de la ceguera y la sordera (cap. I, § 1), figuras de la obcecación de la mente o de la resistencia al mensaje. También se han puesto de manifiesto los valores que puede asumir «el manto» en ciertos contextos (cap. I, § 2), como figura del reinado o reino, del espíritu de la persona y de la persona misma. Lo mismo puede decirse del término «desierto» (cap. I, § 12), que se usa con diferentes connotaciones, en relación con diversos aspectos de la historia de Israel. Otro tanto ocurre con los términos «ojo, mano y pie», que, como en nuestra lengua, toman sentidos figurados (cap. I, § 6).

[16] J. Mateos-J. Barreto, *Juan*, p. 318.

Pongamos un nuevo ejemplo. Una frase de sentido aparentemente tan obvio como «conocer a Dios» tiene, sin embargo, un trasfondo por el que su significado rebasa lo intelectual para situarse en el terreno de la praxis. No se trata de una alusión a un pasaje determinado del AT, sino del valor que «conocer a Dios» ha tomado en la cultura bíblica, al menos a partir de los profetas.

Así, en Jr 22,15*b*-17 (LXX): «Sería mejor para ti practicar la justicia y el derecho. No han llegado a conocer, no han hecho justicia al pobre ni al indigente. ¿No significa eso que tú no me conoces? —dice el Señor—.» De modo parecido, en Os 4,1-2: «El Señor pone pleito a los habitantes del país, pues no hay verdad ni lealtad ni conocimento de Dios en el país, sino juramento y mentira, asesinato y robo.»

Por eso, cuando en el Evangelio de Juan dice Jesús a los dirigentes judíos que no conocen a Dios (Jn 8,54*b*-55*a*: «El que vosotros decís que es vuestro Dios, aunque nunca lo habéis conocido»), los está acusando de una conducta criminal. Se deduce de esto que el conocimiento de Dios no es asunto meramente intelectual, sino que necesariamente se refleja en la práctica.

3. VALOR SIMBOLICO DE LOS NUMEROS EN EL JUDAISMO

El valor simbólico de los números se ha estudiado en el capítulo II, § 11. Cuando en una perícopa del evangelio aparece alguna cifra precisa hay que examinar si constituye una marca textual que ayude a la interpretación del pasaje.

El «uno», número de la divinidad, es, en el Evangelio de Juan, el que designa a la comunidad cristiana en cuanto posee el Espíritu y está unida al Padre y al Hijo (Jn 11,52: «reunir en uno [en lo uno]»; 17,22s: «para que sean uno»; para que queden realizados alcanzando la unidad [lo uno]»).

El «tres», número de lo completo y definitivo, caracteriza las predicciones de la Pasión (Mc 8,31; 9,31; 10,33-34 par.), las negaciones de Pedro (Mc 14,66-72 par.), la reparación de las negaciones en el Evangelio de Juan (Jn 21,15-18).

Los «cuatro» portadores del paralítico (Mc 2,3) y los «cuatro mil» que participan en el segundo reparto de pan (Mc 8, 9.20 par.) indican universalidad; los «cinco panes» y «cinco mil hombres adultos» (Mc 6,41.44) aluden al Espíritu.

El «setenta», que indicaba la totalidad de los pueblos de la tierra, aparece en los Setenta discípulos que Jesús envía en el Evangelio de Lucas (Lc 10,1).

El «ocho», que rebasa la totalidad intramundana del «siete», designa la presencia en la tierra de realidades que pertenecen al mundo divino: así ocurre en las ocho bienaventuranzas de Mateo, que expresan la realización «del reinado de Dios» (Mt 5,3-10), y en la denominación «el día octavo» para el que sigue a la resurrección de Jesús (Jn 20,26: «Ocho días después»).

El «doce», número de las tribus de Israel, sirve para poner en conexión con Israel un episodio o personaje; así, «los Doce» discípulos (Mc 3,13-15 par.) representan al nuevo Israel y los «doce cestos» de sobras de pan y pescado (Mc 6,43 par.) apuntan a la solución del hambre para el pueblo judío.

Veamos ahora dos casos de números insólitos: el primero lo encontramos en el Evangelio de Lucas, en la perícopa de la mujer encorvada (Lc 13,10-17), de la que se dice que llevaba «dieciocho años» en su estado. El dato es importante, pues Lucas no lo menciona de pasada, sino que lo explicita dos veces (13,10: «una mujer que llevaba dieciocho años enferma por causa de un espíritu y andaba encorvada»; 13,16 [en boca de Jesús]: «Y a ésta, que es hija de Abrahán y que Satanás ató hace ya dieciocho años»).

El número dieciocho es un múltiplo de tres, símbolo de lo total y definitivo. El tres está multiplicado por seis, símbolo a su vez de lo que no llega a la plenitud, representada por el siete. Aplicado al tiempo (dieciocho años), parece indicar el fracaso definitivo del crecimiento del pueblo (todo conato de plenitud se ha frustrado sin remedio) debido a la adhesión de éste a los valores de la institución religiosa (véase cap. V, § 5, Mateo y Lucas).

Otro número insólito son los «ciento cincuenta y tres peces» que en Jn 21,11 representan el fruto de la pesca; este número puede interpretarse como compuesto de tres unidades de cincuenta, es decir, de tres comunidades del Espíritu [17], y el multiplicador tres, número de lo definitivo, símbolo de Jesús resucitado (Jn 2,13). El número puede, pues, significar que la misión produce fruto en proporción directa a la presencia de Jesús en ella.

4. USO DE TERMINOS IMPROPIOS O DE DOBLES TERMINOS

Entre las dificultades del Evangelio de Marcos enumeradas al principio de este capítulo, se notaba que en la perícopa del paralítico se usa un término impropio unido a un verbo de su misma raíz: en Mc 2,4 se dice literalmente: «destecharon el techo donde estaba». Evidentemente, Jesús no estaba «en un techo», sino dentro de la casa, «bajo un techo». Pero con el juego de palabras («destechar el techo») el evangelista quiere subrayar que el pueblo judío («la casa de Israel»), que obstruye el acceso (2,2: «no se cabía ni a la puerta»), «cubre» («techo/cubierta») a Jesús y que éste ha de ser «descubierto»

[17] Véanse cap. III, § 11: «el Cinco», y J. Mateos-J. Barreto, *Juan*, pp. 900s.

(«destechado») por la humanidad no judía, representada por los cuatro portadores.

En la escena de Caná (Jn 2,8) se descubre otro término impropio: el verbo *(antláô)* usado en la frase «sacad ahora (y llevadle al maestresala)» es el que se usa para sacar agua de un pozo [18], no de una tinaja. De hecho, en el episodio de la samaritana, donde se trata de un pozo, aparece el sustantivo correspondiente (4,11: *ántlema,* cubo para sacar agua de un pozo). La impropiedad sirve para que el lector identifique el agua de las tinajas con la del pozo de Jacob, por ser ambas figuras de la Ley.

5. INCONGRUENCIAS NARRATIVAS O HISTORICAS, DATOS SORPRENDENTES O APARENTEMENTE SUPERFLUOS EN EL TEXTO

Pasamos revista ahora a las dificultades señaladas al principio del capítulo.

a) La explicación del «nosotros» en boca del poseído de la sinagoga (Mc 1,23) se ha dado en el apartado sobre los «espíritus inmundos» (cap. V, § 6): el poseído se identifica con los letrados que enseñan en la sinagoga y sale en su defensa.

b) En la perícopa del leproso (Mc 1,39-45) se notaba una doble incongruencia: sin motivo aparente, Jesús regaña al leproso y, además, «lo echa» o «lo saca fuera» (1,43), sin que se haya dicho antes que estuviesen dentro de ningún local.

El sentido de la frase es teológico: el leproso creía legítima su marginación, pues pensaba que la sinagoga se la imponía realmente en nombre de Dios; Jesús le reprocha esa creencia («le regañó»), que ofende a Dios mismo, y lo hace salir («lo sacó fuera») de esa mentalidad y, en consecuencia, de la institución que lo marginaba.

[18] C. K. Barret, *The Gospel According to St. John,* Londres, 1955/1972, p. 160.

c) Se ha hecho notar la incongruencia narrativa de las palabras de Jesús al paralítico, que se introducen de la manera siguiente: «Viendo la fe que tenían (lit.: "la fe de ellos", de los portadores que han destechado la casa y descolgado al enfermo), le dice al paralítico: "Hijo, se te perdonan tus pecados"» (Mc 2,5). Si, como implica el texto, el perdón de los pecados es efecto o consecuencia de la fe, la frase carece de lógica: Jesús debería haber declarado perdonados a los que han demostrado su fe.

Pero lo que parece falta de lógica es, en realidad, un recurso literario para indicar que los portadores y el paralítico representan al mismo personaje, aunque en dos aspectos diferentes: tanto los portadores (Mc 2,3: «cuatro») como el paralítico representan a la humanidad pagana; los portadores, a esa humanidad en cuanto está deseosa de salvación y tiene fe en Jesús; el paralítico, a esa humanidad (pecadora = pagana) en cuanto está necesitada de salvación. Como se ve, la aparente incongruencia narrativa se resuelve en un inmediato sentido teológico, que lleva al lector más allá de la anécdota (véase cap. II, § 11: «el Cuatro»).

d) Extraña la ausencia de público el sábado en la sinagoga, cuando Jesús cura al hombre del brazo atrofiado (Mc 3, 1-7*a*), tanto más cuanto que en la escena anterior, en la sinagoga de Cafarnaún, un sábado (Mc 1,21*b*-28), sí aparecen los asistentes, que comentan primero la calidad de la enseñanza de Jesús (1,22) y más tarde (1,27) la expulsión del espíritu inmundo. Históricamente, es impensable que en la sinagoga hubiese en sábado un solo fiel y, para colmo, inválido (cap. III, § 2).

La presencia de este hombre solo muestra que Marcos hace de él la figura representativa de todos los que asisten a la sinagoga. Mediante este recurso describe la lastimosa situación del pueblo practicante, sometido a las exigencias de la Ley (representada por el precepto del sábado) y privado por ella de toda iniciativa, creatividad y posibilidad de acción (brazo atrofiado). Jesús pregunta a los fariseos si no vale más el bien

del pueblo que el precepto/la observancia de la Ley. Ellos guardan un silencio hostil (Mc 3,4).

Si curar el brazo, a pesar de la oposición farisea, representa entonces devolver al pueblo su libertad de acción, emancipándolo de la tutela de los defensores de la Ley, se entiende la extrema reacción de éstos, que llaman en su ayuda a los judíos partidarios de Herodes, influyentes con el poder civil, para tratar con ellos el modo de acabar con Jesús (3,6). Una alarma tan pronunciada y una decisión tan radical no estaría justificada por la mera curación de un individuo un sábado en una sinagoga.

e) En la travesía del lago que se sitúa después del discurso de las parábolas (Mc 4,35-5,1) se ha notado el extraño modo como se dirige Jesús al viento/mar: «Silencio, estáte callado» (4,39). La palabra griega traducida por «silencio» es la misma que se ha usado para denotar el silencio de los fariseos ante la pregunta de Jesús en la sinagoga (3,4); el verbo «estáte callado» es el mismo que usó Jesús para imponer silencio al espíritu inmundo en la sinagoga de Cafarnaún (Mc 1,25). De este modo, de alguna manera el viento/mar queda personificado por una doble alusión: a los fariseos y al espíritu inmundo [19].

Pero, dada la equivalencia entre «espíritu» y «viento» (cap. IV, § 4), las alusiones mencionadas llevan a concluir que «el viento», único agente de la tempestad (4,37: «Fuerte torbellino de viento»; 4,39: «Cesó el viento y sobrevino una gran calma»), representa un mal espíritu, en la línea del de la sinagoga y de la actitud que han mostrado los fariseos. El análisis de la perícopa muestra que se trata del mal espíritu que anima a los discípulos ante la misión con los paganos; su nacionalismo exclusivista (como el del «espíritu inmundo») y su adhesión a la Ley (como la de los fariseos) hacen imposible el

[19] Taylor, *Marcos,* p. 316, relaciona la orden de Jesús al mar y la que dio al poseído de la sinagoga; Pronzato, *Marcos,* I, p. 224; en la página 225 señala, además, que el milagro de la tempestad calmada «está construido en clave prevalentemente teológica».

acercamiento a los pueblos paganos (Gerasa), objetivo al que los dirigía Jesús (4,35: «Les dijo: "Crucemos al otro lado"»).

f) En el episodio del sordo (Mc 7,32-37) se le llama al principio «tartamudo» (7,32) y al final se pondera la acción de Jesús, que «hace hablar a los mudos» (7,37). Ya se ha explicado (cap. III, § 5) que el infrecuente adjetivo «tartamudo» sirve para aludir al texto de Is 35,5, que pone a la escena en clave de éxodo liberador. Hecha esta alusión, se vuelve al término ordinario, «mudo», que describe la situación del individuo como la del que, obstinado en su ideología, no admite diálogo y, en consecuencia, está cerrado al mensaje de Jesús («sordo»).

g) Puede preguntarse por qué Marcos y Mateo insertan dos episodios de reparto de panes y peces (Mc 6,35-46; 8,1-9 par.), mientras Lucas y Juan ponen solamente uno (Lc 9, 10-17; Jn 6,1-14). En Mateo y Marcos, la razón es clara: quieren expresar que el éxodo liberador (Mc 6,35: «lugar desierto/despoblado»; 8,4: «en descampado») que va a efectuar Jesús, simbolizado por el pan que llega a todos (= maná), toca lo mismo a los judíos (primer reparto) que a los paganos (segundo reparto).

Los indicios que permiten esta afirmación son numerosos: el primer reparto se hace en territorio judío, y la multitud es judía; también el vocabulario: «cesto», gr. *kóphinos* (6,43; 8,19), es una especie de cesto distintivamente judía, y el número «doce» de los cestos, que alude a las doce tribus de Israel, indica el contexto judío.

El segundo reparto se hace en territorio pagano (Mc 7,31: «Llegó de nuevo al mar de Galilea por mitad del territorio de la Decápolis»); la frase «venir de lejos» (8,3) alude a los pueblos paganos [20]; «espuerta», gr. *spyrís* (8,8.20) es el término griego ordinario para un cesto; los «siete panes» aluden a los «setenta pueblos» que, según se pensaba, componían la huma-

[20] Cf. Dt 28,39; 29,21; Is 5,26.

nidad (cap. II, § 11: «el Siete»); los «cuatro mil» hombres indican la universalidad (los cuatro puntos cardinales)[21].

En Juan, la apertura a los paganos se realiza en la pesca final, en la que toman parte «siete» discípulos (Jn 21,2). En Lucas, prácticamente toda la actividad con los paganos se reserva para el libro de los Hechos.

h) En la perícopa del ciego (Mc 8,22*b*-26) sorprende a primera vista la orden de Jesús, que manda al ciego curado a su casa, prohibiéndole terminantemente entrar en la aldea de donde lo había sacado (8,26).

Sin embargo, ya se ha estudiado el significado de «la aldea» en Marcos (cap. I, § 3), donde es figura del pueblo llano que hace suya la ideología propuesta por «la ciudad» (Jerusalén), centro de la institución judía. «Sacar de la aldea» significa, por tanto, sacar del influjo de la ideología oficial. También se ha visto que el ciego representa a los discípulos (cap. III, § 5) y que «su casa» es la del nuevo Israel (cap. I, § 8).

No hay, pues, incongruencia alguna en el relato de Marcos: Jesús quiere quitar el obstáculo que impide a los discípulos «ver» su calidad de Mesías; ese obstáculo es la ideología de la institución judía, la de un Mesías nacionalista y triunfador a la que es adicta una parte del pueblo («la aldea») con la que ellos se identifican. En el lenguaje figurado de Marcos, Jesús, para hacerles posible la comprensión, tiene que sacarlos del influjo de esa ideología. Una vez eliminado el obstáculo y hecha posible la visión, les hace comprender que su sitio no está en el antiguo Israel, en ese pueblo engañado por la institución, sino en el nuevo Israel que Jesús ha formado («su casa»), y que han de mantenerse lejos de la ideología que los tenía ciegos.

i) Para describir el acercamiento de Jesús a Jerusalén utiliza Marcos una frase un tanto extraña: «Cuando se acercaban a Jerusalén, esto es, a Betfagé y Betania» (Mc 11,1). Como

[21] Cf. H. Balz, «Téssares», en *TWNT*, VIII, p. 131.

se ve, Marcos menciona dos aldeas como si fuesen parte de la capital.

Dado el valor figurativo de «la aldea» que acaba de verse, esto significa que Betfagé y Betania están en la órbita ideológica de Jerusalén, que ambas son concreciones de «la aldea», son parte del pueblo sometido a la ideología de la institución.

Por eso no es de extrañar que a continuación hable Jesús de «la aldea que tenéis enfrente», o que está enfrentada con vosotros; una vez que ellos aceptan el mesianismo de Jesús, los ambientes populares nacionalistas se les ponen en contra. No hay que elegir entre Betfagé y Betania: una y otra representan a «la aldea», es decir, el ambiente de los que profesan la ideología mesiánica nacionalista y triunfalista.

j) En el discurso de Jesús insertado en el capítulo 13 de Marcos hay al final (Mc 13,33) un dicho parabólico que presenta cierta incongruencia: trata de un hombre que se marcha de su país, deja su casa y da a los siervos su autoridad, asignando a cada uno su tarea.

No es lógico que el hombre primero deje la casa y después se ocupe de los siervos. A menos que el dicho se refiera a Jesús y a los efectos de su muerte, de los cuales el primero y principal es el don del Espíritu, representado en el texto por «su autoridad». En este supuesto, el dicho es perfectamente lógico y claro: el Espíritu no será dado hasta después de «la marcha» de Jesús[22].

k) Terminada la eucaristía, el texto de Marcos dice que Jesús y los discípulos «salieron para el Monte de los Olivos» (Mc 14,26); pero, después de relatar el penoso diálogo que mantienen en el camino (14,27-31), dice que «llegaron a una finca llamada Getsemaní» (14,32). Ni se dice que la finca estuviese en el monte ni se vuelve a mencionar el Monte de los Olivos en el resto del evangelio.

«El monte», sin más precisión, es símbolo de la esfera divi-

[22] Cf. W. Foerster, «Exousía», en *TWNT*, V, 475-486; W. Schmauch, *Orte der Offenbarung*, p. 80.

na en contacto con la historia humana; «el Monte de los Olivos», de la misma esfera en contacto con la historia del pueblo judío (cap. II, § 2). Cuando Marcos describe el acercamiento de Jesús a Jerusalén, en la frase antes comentada en parte, se menciona por primera vez el Monte de los Olivos: «Cuando se acercaban a Jerusalén, esto es, a Betfagé y Betania, en dirección al Monte de los Olivos» (Mc 11,1). Ahora bien: topográficamente hablando, la frase no hace sentido, pues Betfagé y Betania estaban en el Monte de los Olivos.

La dificultad no tiene solución más que si el Monte conserva su simbolismo y el consiguiente significado no topográfico, sino teológico. El sentido sería: Jesús se acerca a Jerusalén, donde va a ser rechazado y condenado por los dirigentes judíos y a sufrir la muerte, pero la muerte no va a ser el desenlace final de este proceso: su itinerario terminará en «el Monte de los Olivos», es decir, en su exaltación a la esfera divina, siempre en contacto con la historia del pueblo judío que lo rechaza.

Por eso, después de la eucaristía, que ha simbolizado anticipadamente la entrega voluntaria y la muerte de Jesús, el punto de llegada será también el Monte de los Olivos, es decir, la esfera divina, que alcanzará Jesús de modo definitivo a través de la muerte expresada en la eucaristía. De nuevo el Monte de los Olivos es un dato teológico, no topográfico; por eso queda fuera de la narración siguiente; por el momento, en el relato de estilo histórico, llegan a Getsemaní.

Nótese que los discípulos, quienes, al aceptar el cuerpo y sangre de Jesús, se han comprometido a una entrega como la suya, salen también hacia el Monte de los Olivos. Es decir, la esfera y condición divina espera a todo hombre que siga los pasos de Jesús.

Si se quieren completar las menciones del Monte de los Olivos en Marcos, hay una tercera en Mc 13,3. Allí aparece Jesús sentado en el Monte: «Mientras estaba sentado en el Monte de los Olivos, enfrente del templo, le preguntó aparte Pedro, con Santiago, Juan y Andrés.»

«Estar sentado» indica en el Evangelio de Marcos la permanencia de una situación (cf. 12,36 y 14,62, del Mesías/del Hombre sentado a la derecha de Dios). Jesús está sentado en la esfera divina (el monte); es la meta final de su itinerario, la que se señaló al acercarse a Jerusalén (11,1: «en dirección al Monte de los Olivos») y se subrayó al salir de la eucaristía (14,26: «Salieron para el Monte de los Olivos»). Como se ha dicho, el Monte de los Olivos denota la esfera divina, pero en contacto con la historia de Israel.

Cuál es este contacto lo expresa el inciso siguiente: «enfrente del templo», es decir, «enfrentado con el templo» [23]: el enfrentamiento de Jesús con el templo infiel a su misión (11, 17), que se manifestó durante su vida terrena, continúa después de su muerte. Jesús y el templo son irreconciliables. Cada uno encarna un programa: en el caso de Jesús, el programa liberador de Dios; en el del templo, el programa explotador.

Hay aquí una alusión al texto de Zac 14,2-4 (LXX): «Reuniré a todas las naciones contra Jerusalén para la guerra y será devastada la ciudad y saqueadas sus casas ... y saldrá el Señor y se alineará con aquellas naciones ... y se plantarán sus pies en el Monte de los Olivos, el que está enfrente de Jerusalén por el Oriente.»

La proximidad de los textos de Marcos y Zacarías queda patente por la mención del monte y por el uso de la locución «enfrente de». Marcos utiliza el texto del profeta, pero modifica su sentido. En Zacarías, Dios se presenta en el monte en actitud hostil hacia Jerusalén. En Marcos, Jesús toma el puesto de Dios, pero no está de pie, como éste, dispuesto a la batalla: el destino de la ciudad y de la nación ha quedado decidido con la muerte de Jesús. Su ruina es segura.

Otro texto que puede ponerse en relación con Mc 13,3 es el de Ez 11,23: «Y se elevó la gloria del Señor de en medio

[23] Cf. 11,2: «la aldea que está enfrente de vosotros», hostilidad contra los discípulos;. 12,41: «enfrente del Tesoro», enfrentamiento de Jesús con la explotación económica ejercida por el templo.

de la ciudad y se detuvo en el monte que está enfrente de la ciudad.» Los comentarios hebreos precisan: «en el Monte de los Olivos».

En el texto de Ezequiel, «la gloria» significa la presencia activa de Dios perceptible por los hombres; en Marcos, en el mismo lugar que en la profecía se manifiesta «la gloria», en el Monte de los Olivos, se encuentra la persona de Jesús exaltado; así connota el texto su victoria [24].

En el Evangelio de Juan se han señalado las dificultades que presenta el episodio de Caná. Serán explicadas al final de este capítulo [C) Marcas textuales]. Para el paralítico de la piscina, véase cap. III, § 14.

k) La extraña expresión de Juan «la Pascua de los Judíos» (Jn 2,13; 6,4; 11,55) se explica porque en este evangelio «los Judíos» no designan al pueblo como tal, sino a los dirigentes y a sus partidarios. Por eso el pueblo tenía miedo «de los Judíos» (7,13: «por miedo a los dirigentes»; lit.: «de los Judíos»). «La Pascua de los Judíos» (expresión que nunca se encuentra en el AT) se opone a «la Pascua del Señor» (Éx 12,11.48; Lv 23,5, etc.). La Pascua que se celebra en tiempo de Jesús no continúa la instituida en el Éxodo; es una fiesta propia del régimen judío de la época y manipulada por los dirigentes. La fiesta oficial pretende celebrar la liberación de la antigua esclavitud de Egipto, mientras el pueblo vive oprimido por la institución [25].

[24] Véase la opinión de Busch, *Zum Verständnis der synoptischen Eschatologie. Markus 13 neu untersucht,* Gütersloh, 1936, 70: «No es casual que el destino escatológico del templo se exprese en Mc 13 en el Monte de los Olivos. El ya citado pasaje de Ez 11,23, que habla del traslado de "la gloria de Dios" desde el templo al Monte de los Olivos sigue vivo en tiempos posteriores cuando se piensa en la ruina del templo ... Pero ya antes, desde Zac 14, tenía este monte su lugar en el cuadro mesiánico ... Mientras los exegetas talmúdicos ven en Zac 14,3 la prueba de que toda salvación mesiánica viene de Jerusalén, para Jesús el monte es el lugar donde se anuncia el juicio contra la ciudad.»

[25] Cf. J. Mateos-J. Barreto, *Juan,* p. 164.

l) La diferencia de localización de Jesús entre el final de Jn 5 (en Jerusalén, en una controversia con los dirigentes) y Jn 6 (en Galilea, al otro lado del mar/lago), se explica por la temática. En Jerusalén afirmaba Jesús que Moisés había escrito de él (Jn 5,46), refiriéndose sobre todo al relato del éxodo liberador, que, según la persuasión común, prefiguraba el éxodo definitivo que había de realizar el Mesías. En el cap. 6 expone Juan precisamente el éxodo de Jesús (6,1: «se fue Jesús al otro lado del mar»), donde va a exponer el fundamento de la liberación que él efectúa. La narración sitúa el episodio en la proximidad de la Pascua, que conmemoraba precisamente la liberación efectuada por Moisés en Egipto [26].

m) En Jn 14,31, en el discurso de la Cena, dice Juan a los discípulos: «Levantaos, vámonos de aquí.» Sin embargo, el discurso continúa hasta el cap. 17, sin que se diga que aquella exhortación fue ejecutada. Un momento antes Jesús había afirmado que «estaba para llegar el jefe de este mundo» (14, 30), expresión que designa al círculo dirigente judío, que se aprestaba a darle muerte. Invita a sus discípulos a marcharse con él, dispuestos a morir con él.

Con estas palabras, a primera vista fuera de lugar, divide Juan el discurso de la Cena en dos partes. En la primera (capítulos 13 y 14), la instrucción de Jesús se ha referido a la constitución de la comunidad; en la segunda (caps. 15 y 16) va a tratar de su identidad y de su misión en medio del mundo, del fruto que ha de producir y de la oposición y persecución que va a arrostrar. La invitación a marcharse con él marca precisamente la diferencia de tema. La constitución de la comunidad se ha hecho, por decirlo así, dentro de casa, pero su camino y su tarea, que él va a exponerles, están fuera («Vámonos de aquí»), en medio de la humanidad oprimida y en oposición a los poderes opresores [27].

[26] *Ibidem,* pp. 307s.

[27] *Ibidem,* pp. 657s.

6. PARALELOS U OPOSICIONES DENTRO DE LA PERICOPA

En este apartado pueden mencionarse algunas variaciones de términos, de notable precisión, que van jalonando el desarrollo del sentido en ciertas perícopas.

a) *En el episodio de la hija de Jairo (Mc 5,21-24a.35-43)*

Así, por ejemplo, han de notarse las diversas denominaciones con que se designa sucesivamente a la hija de Jairo: en Mc 5,23 se la llama «hijita»; en 5,35, «hija»; en 5,39.40 (bis).41, «chiquilla»; en 5,41.42, «muchacha».

«Hijita» (en boca de Jairo) denota vinculación y dependencia, minoría de edad y ternura (diminutivo); «hija» (en boca de los mensajeros), vinculación y dependencia; el apelativo «chiquilla» (en boca de Jesús y del narrador) suprime la vinculación, expresando la minoría de edad; «muchacha» (en boca de Jesús y del narador), mocita casadera, capaz, por tanto, de una vida adulta y sin la tutela del padre (desvinculación).

Las sucesivas denominaciones van mostrando el proceso que se efectúa: el pueblo sometido a la Ley, representado por la hija del jefe de sinagoga, infantilizado (inmaduro, menor de edad) y dependiente, se encuentra en una situación-límite que es objeto de preocupación para el dirigente (ternura).

Jesús nunca reconoce la vinculación ni la dependencia (nunca la llama «tu hija»), aunque constata el infantilismo de ese pueblo («chiquilla»). Su solución pasa por abrirle un horizonte nuevo, un porvenir de emancipación y fecundidad («muchacha» casadera). Dado que Jesús se ha atribuido el papel de Esposo/novio (2,19.20), esto quiere decir que el pueblo antes sometido a la Ley se salvará de la situación-límite por la adhesión a Jesús (papel de «esposa»).

Lo expuesto muestra el esmero y la minuciosidad con que Marcos compuso su Evangelio. Al mismo tiempo se aprecia

que no es posible interpretar la perícopa si no se presta cuidadosa atención a los matices que se van expresando con el cambio de vocabulario, y que muestran el progreso del pensamiento.

b) *En el episodio del funcionario real (Jn 4,46b-54)*

Un caso análogo aparece en el Evangelio de Juan, en el episodio del funcionario real (Jn 4,46*b*-54), donde se narra también la preocupación de un poderoso, en este caso civil, por su hijo enfermo de muerte. Hay que notar que en el Evangelio de Juan el término «hijo» (gr. *hyiós*), que expresa vinculación, no implica dependencia del padre, sino igualdad con él.

El enfermo es llamado insistentemente «hijo» en estilo indirecto (narrador, 4,46*b*.47) y en boca de Jesús (4,50.53); el funcionario, en cambio, lo llama «mi chiquillo» (4,49), término ambiguo que denota un hijo menor de edad o un servidor, es decir, en todo caso alguien inferior y dependiente, aunque con un matiz de afecto. Los siervos del funcionario lo llaman «chico» (4,51), también ambiguo para hijo o servidor, indicando la inferioridad y la dependencia.

En relación con las diversas denominaciones para el hijo está el cambio en las denominaciones del padre: cuando llama a su hijo «chiquillo», subrayando la minoría de edad y la dependencia, se le llama «funcionario» (4,49); cuando se fía de las palabras de Jesús, que le ha asegurado que «su hijo» vivía, se le llama «hombre» (4,50); cuando finalmente cree, por constatar que, como le había dicho Jesús, el que vive es «su hijo», se le llama «padre» (4,53).

El cambio progresivo de lenguaje proporciona una clave para interpretar el sentido del relato [28].

---

[28] J. Mateos-J. Barreto, *Juan*, p. 257.

c) *En el episodio de la mujer sirofenicia (Mc 7,24-31)*

En la perícopa de la mujer sirofenicia (Mc 7,24-31; Mt 15,21-28: «cananea») y de su hija, poseída, como el geraseno (Mc 5,2-20), por un espíritu inmundo y un demonio, se hace una doble oposición al término «perros»: una vez se opone a la denominación «hijos» (Mc 7,27, hablando Jesús: «No está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perros»); la otra, al término «chiquillos» (7,28, hablando la mujer: «También los perros ... comen las migajas que dejan caer los chiquillos»).

En paralelo con las dos denominaciones («los hijos», «los chiquillos») que aparecen en los dichos sobre los perros, se menciona dos veces a «la hija» (7,26.29) y una vez a «la chiquilla» (7,30).

Como se ha visto (cap. III, § 16), la mujer (nunca llamada «madre») representa a la clase dominante en la sociedad pagana; «la hija» (vinculación, dependencia) o «chiquilla» (inmadurez, minoría de edad), que continúa la figura del endemoniado geraseno (cap. III, § 3), representa a la clase dominada, a los esclavos, que están en rebelión (demonio). Como en los casos de Jairo y el funcionario, que acaban de exponerse, aparece una preocupación del poderoso por el estado del sometido, que se encuentra en una situación extrema (posesión, demonio: fanatismo violento).

La mujer no pide nada para sí, sólo para la hija, como si la situación de ésta no dependiese en nada de ella. Quiere una intervención de Jesús que respete la situación existente. El evangelista pretende mostrar que la solución a esta situación no depende de una intervención externa, sino del cambio de actitud de la clase dominante.

En este contexto, el insultante dicho de Jesús a la mujer (7,27: «No está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perros»), en el que la compara a los perros, no hace más que reflejar la actitud de la mujer (clase dominante) hacia la hija (clase dominada).

Efectivamente, en el dicho de Jesús se implica la existencia de alguien que reparte el pan. Ese personaje discrimina: hay una categoría privilegiada de personas que son dignas de recibir el pan y tienen derecho a él (los hijos); otra categoría, de personas que no son dignas ni tienen derecho («los perros», metafórico despectivo). Es decir, hay una discriminación radical entre dos categorías de personas.

El dicho lo aplicaban los judíos a los paganos: eran éstos «los perros», expresando el desprecio que los judíos, penetrados de su superioridad religiosa como pueblo elegido, sentían por los otros pueblos.

Sin embargo, dentro de la sociedad pagana se ejercía una discriminación parecida: la clase dominante reparte sus beneficios con una clase privilegiada («hijos») y niega todo derecho a otra clase, en este caso la de los esclavos («perros»).

Al sentir el rechazo de Jesús, que la discrimina a ella del mismo modo como ella discrimina dentro de su sociedad, la mujer reclama el derecho de los discriminados a participar, aunque sea secundariamente, de los bienes que tocan a los privilegiados. Es decir, por lo que a ella toca, reconoce el derecho prioritario de Israel, pero afirma que también los no judíos tienen derecho a una parte, aunque sea mínima, de los bienes que Dios concede a ese pueblo.

Pero el principio que enuncia se aplica igualmente a su propia sociedad: reconoce implícitamente que los esclavos no pueden estar privados de todo derecho. Esto basta para que el demonio abandone a la hija, es decir, para que la clase de los esclavos deponga su actitud violenta, sin que haga falta una intervención de Jesús.

Nótese que en ningún momento se pone en boca de la mujer la palabra «hija»; no reconoce su vinculación con ella ni la dignidad que le corresponde. El hecho de que es «su hijita» (7,25) y la petición por ella (7,26) los expone el narrador. Por eso, el apelativo «hijita» (7,25), al no estar en boca de la mu-

jer, no indica en este caso ternura, sino que, afirmando el vínculo, compendia la doble condición de dependiente («hija») y, por el diminutivo, la de inmadura o menor de edad sometida a tutela («chiquilla»). Así subraya Marcos desde el principio del episodio la relación entre la clase dominante y la de los esclavos: no se reconoce ningún vínculo, la relación se reduce a pura dependencia y dominio, lo que implica la absoluta falta de libertad y de iniciativa en la clase sometida.

En esta perícopa, es Jesús el único personaje que pronuncia la palabra «hija», que corresponde a «los hijos» mencionados en el dicho. Los esclavos no son «perros», sino hijos, y tienen derecho, por tanto, a recibir su parte de pan.

7. REPETICION DE TERMINOS O EXPRESIONES

Dentro de una perícopa, la repetición de términos, que pueden ser idénticos, sinónimos o equivalentes, señala su importancia. Veamos algunos casos:

En la perícopa del paralítico (Mc 2,1-13) se repite cuatro veces el término «camilla» (2,4.9.11.12) y otras cuatro el término «pecados» (2,5.7.9.10); este paralelo muestra que el estado de parálisis, representado por la camilla, es consecuencia de «los pecados», de las injusticias que pesan sobre los hombres. Por otra parte, el número cuatro de los portadores indica que éstos representan a toda la humanidad no judía (cap. II, § 11: «el Cuatro»).

Se notará que en la perícopa del banquete en que está Jesús con los discípulos y los «pecadores» o «descreídos» (Mc 2, 15-17), este término aparece también cuatro veces (2,15.16. 16.17), en paralelo con las cuatro menciones de «los pecados» en la perícopa del paralítico. Con este recurso Marcos pone en conexión los dos episodios: la humanidad pecadora recibe vida de Jesús (paralítico que anda) y entra a formar parte de la nueva comunidad (banquete).

En el episodio del geraseno se mencionan tres veces «los sepulcros» en pocas líneas (Mc 5,2); pero, además, usando dos palabras diferentes, aunque parecidas. En consecuencia, no se puede pasar por alto el hecho de que el poseído habitase en los sepulcros: ha de tener un significado importante (véase cap. III, § 3).

En el episodio de Jairo, este personaje es introducido como «un jefe de sinagoga de nombre Jairo» (Mc 5,22), pero, en el resto de la narración no vuelve a mencionarse el nombre, mientras el apelativo de función, «el jefe de sinagoga», se repite tres veces (5,35.36.38); finalmente se le llama «el padre» de la chiquilla, que aparece junto con «la madre» (5,40). La repetida mención del cargo ha de ser tenida en cuenta, pues señala el aspecto dominante de la relación entre el personaje y «su hija» antes de la intervención de Jesús.

En la perícopa que expone la muerte de Juan Bautista por obra de Herodes (Mc 6,14-29), el título «el rey» (impropio, porque Herodes era sólo tetrarca) aparece en 6,14 acompañado del nombre («el rey Herodes»); luego se habla seis veces sólo de «Herodes», sin título alguno (6,16-22). Contrastan con esto las cuatro veces en que se menciona el título sin que lo acompañe el nombre propio (simplemente «el rey»: 6,22-27). Se ve que en la primera parte de la narración Herodes actúa más como persona particular; en la segunda, en cambio, como figura del poder.

En la perícopa de la travesía del lago después del primer reparto de los panes (Mc 6,47-53) se repite la frase «andando sobre el mar» referida a Jesús. Se subraya así la importancia del dato; de hecho, ya se ha visto que este detalle contiene una alusión al libro de Job, por la que se afirma la divinidad de Jesús [*supra,* B), § 1].

En las perícopas del sordo y del ciego se descubre que en cada una de ellas se designa el órgano de la audición o de la visión, respectivamente, con dos términos: uno el usual o anatómico, por así decirlo (Mc 7,33: «las orejas»; 8,25: «los ojos»); el otro, de sentido más metafórico (7,35: «los oídos»;

8,23: «la visión»). Esta innecesaria diferencia de términos insinúa que el sentido rebasa el literal (cap. III, § 5).

En el Evangelio de Juan se menciona dos veces que los panes repartidos por Jesús eran «de cebada» (Jn 6,9.13). El dato es importante, pues en él se basa la alusión a Eliseo *[supra,* B), § 1]. De modo parecido, en Jn 20,1-10 se menciona nueve veces «el sepulcro». Esta insistencia hace ver que la idea que dominaba a los visitantes era la de encontrar a Jesús muerto.

El empleo de este recurso es frecuente en los evangelistas y no hay que pasarlo por alto al leer los textos.

8. RELACIONES CON EL CONTEXTO PROXIMO

Es importante tener en cuenta la relación de cada perícopa con el contexto anterior. Así, por ejemplo, la perícopa del leproso (Mc 1,39-45) comienza con un resumen de la predicación de Jesús por las sinagogas de toda Galilea (1,39). Inmediatamente después, sin indicación de tiempo o lugar, entra en escena un leproso (1,40), prototipo de los marginados en Israel (cap. III, § 1). Esto sugiere que la principal injusticia que ha encontrado Jesús en su gira ha sido precisamente la marginación dentro del pueblo, y que el episodio va a mostrar su actitud ante ella.

Inmediatamente antes de la perícopa del ciego, Jesús ha increpado a sus discípulos reprochándoles precisamente su ceguera y sordera, evidentemente metafóricas: «¿Teniendo ojos no veis y teniendo oídos no oís?» (Mc 8,18). Esto lleva a interpretar la devolución de la vista al ciego como un relato figurado del estado de los discípulos y del intento de Jesús por sacarlos de él (cap. III, § 5).

En la perícopa del segundo ciego, Bartimeo (Mc 10,46*b*-52), es esencial para la interpretación tener en cuenta los episodios que la preceden inmediatamente, a partir de la tercera predicción de la muerte-resurrección (Mc 10,32-34 y, en particular, la petición de los Zebedeos, que muestra la ambición de poder ligada a la idea de un Mesías triunfador (cap. II, § 7).

9. RELACIONES CON EL CONTEXTO REMOTO O GLOBAL DEL EVANGELIO

No sólo hay que tener en cuenta el contexto próximo, sino también el remoto que, al límite, es el evangelio entero. De este modo se puede constatar que pasajes situados a buena distancia en el texto se iluminan uno a otro.

a) *Frases o situaciones*

Esto se aplica, por ejemplo, cuando el evangelista repite en varios pasajes a lo largo del relato una misma frase o expresión. Así sucede con la expresión «como prueba contra ellos», que se encuentra en el episodio del leproso (Mc 1,44), en el envío de los Doce a la misión (Mc 6,11) y en el discurso sobre la ruina de Jerusalén (Mc 13,9). La identidad de la fórmula en los tres pasajes es indicio de una identidad de sentido, aunque matizado según los diferentes contextos.

En el caso del leproso, «lo que prescribió Moisés» (Mc 1, 44), es decir, los sacrificios en el templo impuestos por la Ley para salir de la marginación, con el gasto consiguiente, son una prueba de la falta de compasión de ese pueblo. En la misión, el sacudirse el polvo de las sandalias (Mc 6,11) es la prueba del rechazo al mensaje de Jesús. En el discurso sobre la ruina de Jerusalén, la persecución contra los discípulos que proclaman el mensaje se convierte en prueba contra los perseguidores mismos (Mc 13,9), que demuestran así ser enemigos de lo que da vida al hombre.

Una expresión que se repite siete veces en el Evangelio de Marcos es la que traducimos por «aparte» *(kat' idian)*. La primera vez se encuentra en Mc 4,34: «a sus propios discípu-

los se lo explicaba todo aparte». Jesús ha dicho a sus seguidores que ya se les había manifestado el secreto del reino de Dios (su universalidad) y que por eso las parábolas estaban destinadas sólo a «los de fuera», que no entendían (4,11); el hecho de que Jesús tenga que explicárselas a los discípulos significa que éstos no han comprendido el secreto; el término «aparte» implica además la existencia de otro grupo de seguidores (4,10: «los que estaban en torno a él»), que no necesitaban explicación [29].

Con el mismo significado se encuentra dos veces «aparte» en Mc 6,31-32, después de la misión que los Doce habían enfocado mal; en Mc 7,33, en conexión con el sordo-tartamudo, figura de la incomprensión de los discípulos; en Mc 9,2, refiriéndose a Pedro, Santiago y Juan, que son los discípulos que más se resisten a aceptar el verdadero mesianismo de Jesús; en 9,28, cuando los discípulos, por ser refractarios a ese mesianismo, no han podido liberar al niño epiléptico; finalmente, en Mc 13,3, cuando Pedro, Santiago, Juan y Andrés muestran su esperanza de un reino mesiánico que restauraría la gloria de Israel, opuesto al universalismo de Jesús.

Tres discípulos, Pedro, Santiago y Juan, aparecen a solas con Jesús en tres ocasiones diferentes: en la casa de Jairo (Mc 5,37), en el monte de la transfiguración (Mc 9,2) y en la oración en Getsemaní (Mc 14,33). Hay que buscar una razón de esto, es decir, una conexión entre las tres situaciones. Además, habrá que tener en cuenta que es precisamente a estos tres discípulos a los que Jesús pone un sobrenombre cuando constituye el grupo de los Doce (Mc 3,16s).

Los sobrenombres indicaban la particular resistencia de esos discípulos al mensaje de Jesús: Simón Piedra/Pedro, el obstinado; Santiago y Juan, «los Truenos», los autoritarios (Mc 3, 16s) [30]. Para vencer su resistencia, Jesús los toma consigo en

[29] J. Mateos, *Los Doce*, §§ 348-354.
[30] *Ibidem*, §§ 627-634.

estas ocasiones. En la primera (Mc 5,37: hija de Jairo) les hace ver que él es dador de vida; en la segunda (Mc 9,2: transfiguración) les muestra la victoria sobre la muerte del Hombre que ha dado su vida por el bien de los hombres (aspecto glorioso); en la tercera (Mc 14,33: Getsemaní) los invita a sobreponerse a la tentación del triunfo, para estar dispuestos, como él, a dar la vida (aspecto doloroso), sabiendo la condición gloriosa que han de alcanzar.

La primera vez que Marcos describe la ceguera, en 4,12, tiene sentido figurado: «por más que vean, no perciban», pues se refiere a la incomprensión popular del mensaje que Jesús propone en parábolas. Ahora bien: en la enigmática frase del ciego: «Veo a los hombres, porque percibo como árboles que andan» (Mc 8,24), se utilizan los verbos «ver» y «percibir», como en la frase metafórica de 4,12 que acabamos de citar. El ciego/los discípulos no sólo «ven» a «los hombres» (= los habitantes de «la aldea», los que profesan la ideología nacionalista), sino que finalmente «perciben» su realidad: aunque están activos («andan»), son insensibles, sordos y ciegos («árboles»).

b) *Paralelos*

Es notable que en el episodio de la sirofenicia (Mc 7,24-31) se encuentren denominaciones paralelas a las que se usan para la hija de Jairo: «hijita» (Mc 7,25; cf. 5,23), «hija» (7,26.29; cf. 5,35), «chiquilla» (7,30; cf. 5,39.40.41). Con esta referencia insinúa Marcos que se trata de dos situaciones paralelas de opresión del pueblo por una clase dirigente/dominante, la primera vez en ambiente judío, la segunda en ambiente pagano.

No parecen accidentales las frases paralelas que se encuentran en perícopas más o menos distantes. El hecho de que Simón de Cirene se vea obligado a «cargar con su cruz» (Mc 15,21) no puede separarse de la condición para el seguimiento expresada en Mc 8,34: «Si uno quiere venirse conmigo, re-

niegue de sí mismo, cargue con su cruz y entonces me siga.» El cirineo, un extranjero, se convierte en prototipo del seguidor de Jesús [31].

Más cercano es el paralelo establecido por la frase «no se lo impidáis» entre la perícopa del exorcista anónimo (Mc 9, 39) y la de los «chiquillos» que son llevados a Jesús (Mc 10, 14). De algún modo aproxima Marcos la figura del primero a la de los segundos, invitando a encontrar un sentido que conecte ambos personajes.

c) *La figura del joven (Mc 14,51s)*

Hemos hablado de la enigmática figura del «joven envuelto en una sábana», que aparece en el colofón de la escena del prendimiento de Jesús en Getsemaní (Mc 14,51: «Lo acompañaba un joven que iba desnudo, envuelto en una sábana, y lo prendieron») *[supra,* A), § 1]. Pero el significado de esta figura se aclara al ver que en el sepulcro (Mc 16,5) aparece de nuevo «un joven» también «envuelto», pero ahora «en una vestidura blanca». El empleo de las mismas palabras: «joven» y «envuelto», pone en relación las dos figuras.

El verbo «lo prendieron» es el mismo que acaba de decirse de Jesús (Mc 14,46: «le echaron mano y lo prendieron»).

La palabra «sábana», por otra parte, se encuentra en la escena de la sepultura de Jesús, al que José de Arimatea baja de la cruz y envuelve en una sábana (Mc 15,46); la sábana, por tanto, se asocia con la muerte: el «soltar la sábana» del joven de Getsemaní puede significar figuradamente «desprenderse de la vida».

El color «blanco» ha aparecido en la transfiguración, donde precisamente «los vestidos» de Jesús aparecen de «un blanco resplandeciente» (Mc 9,3), símbolo de la condición divina de Jesús, manifestada después de la muerte (cap. II, § 9).

Uniendo los tres rasgos, «prenderlo», «desprenderse de

[31] Cf. Stock, *Boten,* p. 169; J. Mateos, *Los Doce,* § 500.

la vida» y «estar en la condición divina» después de la muerte (sepulcro), se concluye que «el joven» es una figura de Jesús, que «dando la vida» a manos de sus adversarios, huye libre a través de la muerte (Mc 14,52: «pero él, soltando la sábana, huyó desnudo») para seguir viviendo en la condición divina («vestidura blanca») [32].

Es decir, como en otras ocasiones [33], Marcos, al señalar la entrega de Jesús, indica en seguida que la muerte no es el final, sino que a través de ella Jesús alcanza su estado definitivo.

Esta interpretación se ve confirmada por otra alusión: el joven del sepulcro está «sentado a la derecha», como Dios dice al Mesías en Sal 110,1 (Mc 12,36: «Siéntate a mi derecha»). El joven de la vestidura blanca representa, por tanto, a Jesús exaltado a la derecha de Dios, es decir, compartiendo con él la condición divina (cf. Mc 14,62: «Veréis al Hombre sentado a la derecha de la Potencia») [34].

Puede apreciarse que, si se tiene en cuenta el contexto del evangelio, se relacionan datos suficientes, colocados en su momento por el evangelista, que permiten encontrar el significado de pasajes a primera vista difíciles.

[32] A. Vannoye, «La fuite du jeune homme nu (Mc 14:51-42)», en *Biblica,* 52 (1967), p. 404, califica la escena como «una especie de prefiguración enigmática de la suerte de Jesús»; cf. N. Q. Hamilton, «Resurrection Tradition and the Composition of Mark», en *Journal of Biblical Literature,* 84 (1965), p. 417.

[33] En las predicciones de la pasión y muerte: 8,31, 9,31; 10,34; cf. 11,1: «en dirección al Monte de los Olivos» *[supra,* B), § 5, *i)*].

[34] E. L. Schnellbächer, «Das Rätsel des 'neaniskos' bei Markus», en *Zeitschrift für die neotestamentliche Wissenschaft,* 73 (1982), pp. 131ss, considera que los dos episodios del joven en la parte final del relato de Marcos han de entenderse como expresión de la teología en dos fases propia del evangelista; 14,51s descubre por adelantado el desenlace de la pasión de Jesús; 16,5ss es una imagen del hecho de la resurrección.

A continuación se exponen ejemplos de marcas textuales en las perícopas. Para ello se expondrán primero los símbolos y figuras que existían en la cultura hebrea a propósito del tema, para ver cómo una persona de la época entendería aquello. Se recogerá la interpretación de figuras, personajes o símbolos expuesta en capítulos anteriores.

Téngase en cuenta que los evangelios no eran obras destinadas a la lectura privada (entre otras razones, por la escasez y coste de los libros manuscritos), sino sobre todo a la explicación y a la reflexión comunitaria. Evidentemente, cualquier cristiano de la primera iglesia no podía captar todas las alusiones a textos del AT ni penetrar sin más todos los simbolismos, pero, familiarizado como estaba con el modo de expresión propio de la época, sí podía comprenderlos y aceptarlos sin dificultad una vez explicados.

Exponemos en primer lugar ciertos sentidos figurados presentes en la cultura semítica del tiempo, que facilitaban la comprensión de las perícopas. Escogemos dos particularmente: las bodas de Caná, en Jn 2,1-11, y la transfiguración, en Mc 9, 2-13.

a) *Las bodas de Caná (Jn 2,1-11)*

En tiempo de los evangelistas, al menos los siguientes sentidos figurados o simbólicos podían ser familiares o fácilmente comprensibles para los que oyesen la explicación de esta perícopa:

a) «Al tercer día (Éx 19,10s.16) se manifestó al pueblo en el Sinaí «la gloria del Señor» y se constituyó la antigua alianza (Éx 20; 24,15.17). La expresión se encuentra también en Os 6,2, que habla de la restauración de Israel: «a los dos días nos dará vida y al tercer día nos levantará/resucitará».

b) «La boda», según la simbología de los profetas, podía representar la alianza de Dios con el pueblo (Is 54; Jr 2; Ez 16; Os 2,4ss).

c) En una comunidad de Samaría (probable origen del Evangelio de Juan), en la que la lengua materna de muchos era semítica, no era difícil saber que el verbo «caná» (hebr. *qaná)* significaba «adquirir», y que se aplicaba al pueblo judío, «adquirido» por Dios (Éx 15,16; Dt 32,6; Sal 72,4).

d) Un colectivo o grupo podía ser representado por una figura femenina (Sof 3,14 y Zac 9,9; lit.: «la hija de Sión», figura de la nación).

e) Para los que conocieran el Cantar de los Cantares era claro que «el vino» era símbolo del amor entre esposo y esposa (Cant 1,2; 7,10; 8,2).

f) En la primera alianza, el pueblo se había comprometido repetidamente a «hacer todo lo que dijera el Señor» (Éx 19,8; 24,3.7).

g) El número «seis» simboliza lo incompleto, lo que no llega a su plenitud y es, por tanto, ineficaz, por oposición al «siete», número de lo completo.

h) Las tablas «de piedra» eran el símbolo de la Ley de Moisés (Éx 31,18; 32,15; 34,1.4, etc.).

i) El agua era el medio ordinario de purificación.

Teniendo en cuenta estos datos, intentemos reconstruir cómo podían entender los cristianos de la comunidad de Juan una sencilla explicación del episodio de Caná. Las letras entre paréntesis remiten a la lista anterior:

1. *Al tercer día hubo una boda en Caná de Galilea:*

«Al tercer día» suscitaba la idea de la manifestación divina en el Sinaí *(a)*, cuando se estableció la alianza (boda, *b)* en favor del pueblo escogido (Caná, *c)*. Se trata, pues, de la situación religiosa del pueblo judío.

y estaba allí la madre de Jesús:

La madre de Jesús estaba integrada en la alianza antigua. El hecho de no llevar nombre propio borra su carácter perso-

nal para hacerla figura del grupo judío del que Jesús procede (Madre = origen, *d*).

2. *y fue invitado Jesús, como también sus discípulos, a la boda:*

Jesús y los suyos no se integran en la antigua alianza, pero están en su ambiente.

3. *Faltó el vino, y la madre de Jesús se dirigió a él: «No tienen vino»:*

La falta de vino, símbolo del amor conyugal *(e)*, significa que esa boda/alianza ha fracasado, que el pueblo no tiene experiencia del amor de Dios y que, por tanto, no responde a Dios con amor.

«La madre» o grupo de Israel no se pone entre los que no tienen vino (no dice: «No tenemos vino»), luego ese grupo tiene experiencia del amor de Dios: la madre representa, pues, a los israelitas que se han conservado fieles a Dios (el Israel fiel).

«La madre» no llama a Jesús «Hijo»; se muestra así la independencia de Jesús respecto a su ascendencia; no está condicionado por ella.

Informar a Jesús de la falta de vino es una petición implícita de que ponga remedio a la situación. El Israel fiel reconoce, pues, en Jesús al Mesías que ha de salvar a Israel. Piensa, sin embargo, que la misión del Mesías consiste en revitalizar la antigua alianza decaída.

4. *Jesús le contestó: «¿Qué nos importa a mí y a ti, mujer? Todavía no ha llegado mi hora»:*

Jesús niega que ésa sea su misión e invita al Israel fiel a desentenderse de la alianza antigua. Por otra parte, le promete una alianza nueva para un momento en el futuro.

Jesús no pronuncia la palabra «madre», subrayando también su independencia: si ha nacido en cierto ambiente judío, no por eso su modo de actuar ha de seguir el que en ese ambiente se practicaba.

El apelativo «mujer» nunca era usado por un hijo para dirigirse a su madre; significa «mujer casada», «esposa». En el contexto de boda/alianza, el Israel fiel, verdadero pueblo de Dios, tiene el papel de «esposa» respecto a Dios, su «esposo»; es decir, experimenta el amor de su Dios y le responde con amor.

5. *Su madre dijo a los sirvientes: «Cualquier cosa que os diga, hacedla»:*

Aparece la figura de los sirvientes; de las palabras de la madre se deduce que están al servicio de Jesús: son sus discípulos o colaboradores.

La recomendación de la madre a los sirvientes reproduce las palabras con las que Israel se comprometió a observar la antigua alianza *(f)*; el Israel fiel ha aceptado, por tanto, el cambio de alianza y desea que los que siguen a Jesús sean tan fieles a ella como ella lo ha sido a la antigua.

6. *Estaban allí colocadas seis tinajas de piedra destinadas a la purificación de los judíos; cabían unos cien litros en cada una:*

Este versículo ocupa el centro de la perícopa; pone fin a la escena anterior y da pie para la siguiente.

«Seis» es el número de lo incompleto, de lo ineficaz *(g)*, luego la finalidad de las tinajas, «la purificación», es decir, la restauración de la relación con Dios, no se cumple.

«De piedra» trae en seguida a la memoria «las tablas de piedra» en las que fue escrita la Ley *(h)*; «las tinajas de piedra» representan, pues, el código legal en cuanto éste prescribe la purificación.

«La purificación» significa el esfuerzo del hombre por congraciarse a Dios, quien, según el código legal, considera al

hombre indigno de su trato («impuro») por innumerables e inevitables actos de la vida cotidiana. A causa de ellos, el hombre se siente siempre cortado de la relación con ese Dios exigente y minucioso. Es así imposible que el pueblo perciba su amor («no tienen vino»). Luego el obstáculo para la experiencia del amor de Dios y el éxito de la alianza es precisamente la Ley.

Se precisa que la purificación es «de los judíos». Juan designa así a los dirigentes, no al pueblo entero (cf. Jn 7,13: «Nadie [del pueblo] hablaba de él en público por miedo a los dirigentes [lit.: «los judíos»]). De modo que esta purificación no procede de Dios, es un recurso del sistema de poder para tener al pueblo atemorizado y sometido. Son los dirigentes los que han hecho fracasar la alianza.

Se hace notar la gran capacidad de las tinajas, pero no se dice que contuviesen agua; luego aparecerá que estaban vacías. Por tanto, la purificación es ilusoria. La Ley crea el sentimiento de indignidad en el hombre, pero, a pesar de sus altisonantes promesas (enorme capacidad), no sirve para restaurar la relación con Dios.

7. *Jesús les dijo: «Llenad las tinajas de agua.» Y las llenaron hasta arriba:*

El verbo griego *gemízô* significa llenar algo que está vacío. La purificación que no ofrecía la Ley va a ofrecerla abundantemente Jesús («hasta arriba»).

8. *Entonces les mandó: «Sacad ahora y llevadle al maestresala.» Ellos se la llevaron:*

Dentro del simbolismo de la boda/alianza, el maestresala o «jefe del banquete» representa a los dirigentes dentro del ámbito de la alianza antigua, a los jefes de Israel (= «los judíos»). Los sirvientes le llevan una muestra del agua, es decir, de la purificación que va a efectuar Jesús.

9. *Al probar el maestresala el agua convertida en vino, sin saber de dónde venía (los sirvientes sí lo sabían, pues habían sacado el agua), llamó al novio:*

Los sirvientes habían sacado agua de las tinajas, pero ahora esa muestra de agua aparece convertida en vino; es decir, Jesús no va a purificar a los hombres al modo de la Ley, sino por medio de la experiencia del amor de Dios (el vino, *e)*.

10. *y le dijo: «Todo el mundo sirve primero el vino de calidad, y cuando la gente está bebida, el peor; tú, el vino de calidad lo has tenido guardado hasta ahora»:*

Para los dirigentes judíos, lo mejor tiene que ser sin más lo antiguo. No aceptan (reproche al novio/esposo, figura de Dios) que se ofrezca algo mejor después del régimen de la Ley.

El jefe del banquete cree conocer la procedencia del vino, como si hubiese estado destinado desde el principio a la boda que él dirige («lo has tenido guardado»). Es decir, los dirigentes no pueden concebir un cambio de alianza y no comprenden que se anuncia al fin de la antigua. No se dan cuenta de la novedad ni reconocen al Mesías. Por eso, cuando en lo sucesivo Jesús les muestre que la nueva relación con Dios (representada por el vino/amor) implica la desaparición de las antiguas instituciones, lo perseguirán a muerte.

11. *Esto hizo Jesús en Caná de Galilea como principio de las señales: manifestó su gloria, y sus discípulos le dieron su adhesión:*

Jesús manifestó su gloria (como Dios el día de la antigua alianza, Éx 24,15.17), es decir, su amor hasta el fin (Jn 1,14), ofreciendo al pueblo judío una alianza suya, basada en la experiencia individual del amor de Dios por el hombre, la experiencia del Espíritu/amor, la que da la purificación definitiva y es vida definitiva que supera la muerte («al tercer día nos resucitará», *a)*.

Ha dado solamente una muestra, porque la nueva alianza/boda se inaugurará en la cruz («su hora»), donde él entregará el Espíritu/amor. Es la experiencia del amor la que lleva a la adhesión a Jesús.

«Como principio de las señales»: Toda la actividad de Jesús estará basada y continuará este ofrecimiento: todas sus obras manifestarán su gloria/amor.

Los datos se han propuesto de manera esquemática: a partir de ellos se puede hacer una exposición bien fundada y más amplia del sentido de la perícopa.

b) *La transfiguración (Mc 9,2-8)*

Los que asistiesen a la explicación sobre la escena de la transfiguración en Marcos tenían que haber escuchado ya la explicación del contexto anterior. Resumamos los rasgos principales a partir de la declaración mesiánica y de la predicción de Jesús (Mc 8,30s):

Después de la declaración mesiánica de Pedro, que Jesús no acepta porque implica la idea del Mesías nacionalista y triunfador (Mc 8,30), ha enseñado a los discípulos cuál va a ser el destino del Hombre: ser rechazado y sufrir la muerte; ésta, sin embargo, será superada por la vida («resucitará») (Mc 8,31).

Pedro, como portavoz del grupo de discípulos, se opone frontalmente a Jesús, considerando sus palabras contrarias al designio de Dios (Mc 8,32: «empezó a increparlo», como Jesús había increpado o conminado a los espíritus inmundos, Mc 1,25, y al viento/mar, Mc 4,39). Jesús rechaza con la misma fuerza la propuesta de Pedro, llamándolo «Satanás» (enemigo) y asegurándole que sus ideas no tienen nada que ver con el plan de Dios (Mc 8,33).

En la instrucción que sigue invita Jesús a seguirlo y exhorta a perder el miedo a la muerte, señalando que quien busca a toda costa poner a salvo la vida física, se pierde, y, al contrario, quien llega a perder la vida física por la adhesión a él y por el ejercicio de la misión, la pone a salvo, lo que equivale a decir que la vida persiste a través de la muerte (8,35).

Veamos ya la escena de la transfiguración. Los que escuchasen la explicación podían tener varios puntos de referencia:

a) «El sexto día» fue el de la creación del hombre.

b) Pedro, Santiago y Juan son los tres discípulos que han recibido un sobrenombre de Jesús: Simón, «el Piedra» (= el obstinado); Santiago y Juan, «los Truenos» (= los autoritarios) (Mc 3,16s). Pedro, además, acaba de oponerse abiertamente al anuncio de Jesús. Son, por tanto, los tres discípulos que presentan mayor resistencia al mensaje.

c) La figura del «monte» indica un lugar donde hay presencia y manifestación divinas.

d) La luz y el color blanco brillante son atributos de la divinidad.

e) Moisés representa la Ley; Elías, los profetas. Moisés recibía instrucciones de Dios.

f) Había una fiesta judía de las Chozas, de marcado carácter mesiánico.

g) La nube es un símbolo de la presencia divina.

Veamos ahora cómo podía explicarse sencillamente la perícopa:

1. *A los seis días se llevó consigo a Pedro, a Santiago y a Juan, los hizo subir a un monte alto, aparte, a ellos solos, y se transfiguró delante de ellos:*

«A los seis días» sitúa la escena en el contexto de la creación del hombre (el sexto día, *a)*.

«Pedro, Santiago y Juan» son los discípulos más refractarios al mensaje de Jesús *(b);* Pedro se ha opuesto abiertamente al destino anunciado y aceptado por Jesús.

«Un monte alto» puede indicar el lugar de una manifestación divina *(c)* de excepcional importancia («alto»).

A partir de Mc 4,34, la expresión «aparte» indica que los

discípulos no comprenden algo que debían haber comprendido y que Jesús quiere hacer que lo comprendan (véase *supra*, § 9*a*): en este caso, la verdad de que la muerte no significa la ruina del hombre: Jesús va a mostrarles el estado que corresponde al que ha sufrido el rechazo y ha dado la vida por procurar el bien de los hombres, ideal al que ellos se oponían.

El modo de la transfiguración se describe a continuación.

2. *Sus vestidos se volvieron de un blanco deslumbrador, como ningún batanero en la tierra es capaz de blanquear:*

El color «blanco» luminoso es atributo de la divinidad *(d)*; luego Jesús muestra a los tres discípulos su condición divina, la propia del Hombre, del Hijo de Dios. Esta queda subrayada por la mención del batanero: la blancura que brilla es más que humana; luego es del cielo. Quiere darles la experiencia de la realidad del Hombre en su estado definitivo, del fin de la creación. Ellos deben interpretarla.

3. *Se les apareció Elías con Moisés; estaban conversando con Jesús:*

Elías (representante de los profetas) acompaña a Moisés (representante de la Ley), y ambos conversan con Jesús. El verbo «conversar» se dice de Moisés *(e)*, cuando en el desierto entraba en la Tienda para recibir instrucciones de Dios (Éx 34,35).

Jesús toma el puesto de Dios y da instrucciones no sólo a Moisés (la Ley), sino también a Elías (los profetas). Es decir, el AT (= Ley y Profetas) ya no es palabra definitiva ni tiene valor por sí mismo, sino que la persona de Jesús, que ha dado su vida por amor a los hombres, es la que da la pauta para su lectura: lo que coincida con lo que es Jesús, con su modo de actuar en su vida y muerte, es válido; lo que no coincida, es invención humana. Por eso, el mensaje de Moisés y Elías no puede oponerse ya al mensaje de Jesús, el Mesías. Todo el AT estaba en función de Jesús, el Hombre-Dios.

Nótese que Moisés y Elías no aparecen transfigurados (sí

en Lc 9,30s), es decir, no están colocados en la esfera divina; representan a la Escritura tal como se lee en la tierra, y en ella Moisés aparece como el liberador del pueblo a través de un éxodo que causa la destrucción de los enemigos, y Elías es el prototipo del reformador por la violencia.

Jesús no está subordinado a la Escritura del AT, sino que esa Escritura está subordinada a él. No hay que partir del AT para entender el mesianismo de Jesús, sino de él para juzgar la concepción mesiánica del AT.

Con la visión se da, por tanto, a los discípulos la posibilidad de reconocer la superioridad de Jesús y de su mensaje sobre la revelación del AT. Ante esto, deben renunciar a las categorías del judaísmo y adoptar las de Jesús.

4. *Reaccionó Pedro diciéndole a Jesús: «Rabbí, viene muy bien que estemos aquí nosotros; podríamos hacer tres chozas: una para ti, otra para Moisés y otra para Elías»:*

Pedro llama a Jesús «Rabbí», título de los maestros que enseñaban la Ley de Moisés. Pedro piensa que Jesús se mantiene dentro de los límites de esa Ley; no ve la novedad de Jesús. Tratándose de un contexto mesiánico, concibe el mesianismo de Jesús en las categorías del AT.

Pedro supone que existe una necesidad que ellos pueden remediar con su actividad («viene muy bien que estemos aquí nosotros») y, en nombre de los tres («nosotros»), se ofrece para construir tres chozas, esperando que su propuesta sea aceptada.

Las chozas aluden a la fiesta judía del mismo nombre (las Chozas/los Tabernáculos, *f*), que tenía un marcado carácter mesiánico nacionalista. La reacción de Pedro continúa, por tanto, el sentido de su declaración mesiánica (8,29), asimilando el mesianismo de Jesús al de la expectación popular. La visión de Jesús, Moisés y Elías no le ha servido para aprender, sino para confirmar su falsa idea anterior (8,32).

Mientras en la visión Moisés y Elías han aparecido subordinados a Jesús, Pedro pretende poner al mismo nivel a los

tres (tres tiendas): es decir, quiere que el mesianismo de Jesús se integre en las categorías de la Ley y de los Profetas (nacionalismo, triunfo). Para él, el AT sigue vigente como antes, su validez no depende de Jesús. Sigue en la idea que Jesús le había reprochado.

No ha percibido la divinidad de Jesús, pues lo pone al mismo nivel que Moisés y Elías. Interpreta sus atributos divinos en el sentido de que Jesús posee un poder divino en la línea de Moisés y Elías y va a ejercerlo.

No ve que la transfiguración les muestra el estado final del Hombre; piensa, en cambio, que es ahora cuando Jesús va a pasar a la acción.

5. Es que no sabía cómo reaccionar, porque estaban aterrados:

Las palabras que acaba de pronunciar Pedro nacían del gran miedo que experimentaba. La vista de Jesús glorioso ha aterrorizado a los tres discípulos; esto quiere decir que se sienten amenazados por él, y su estado glorioso no hace más que aumentar su terror, porque lo ven como una manifestación de poder divino, ante el que no cabe resistencia, según la idea de Dios común en el AT.

Al asociar a Jesús con el espíritu del AT (Moisés y Elías), temen de él la implacable severidad de éste con los desobedientes e indóciles. Y Pedro (representando a todos) se ha opuesto abiertamente a Jesús y ha recibido de él un tremendo reproche («Satanás»). Elías y Moisés aparecen como aliados y ejecutores de la ira de Jesús. Por eso quieren reparar su fallo, ofreciendo su servicio. Con ello piden el perdón de parte de Jesús, Moisés y Elías. Quieren esquivar el peligro.

6. Se formó una nube que los cubría, y hubo una voz desde la nube: «Este es mi Hijo, el amado: escuchadlo»:

Continúa la manifestación, interrumpida por Pedro. La nube, manifestación divina ocasional *(g)*, aparece en el monte,

lugar simbólico de la presencia y manifestación divina. La nube cubre a Jesús, Moisés y Elías: es la tienda de Dios; la entrada en ella expresa la intimidad con Dios.

Dios da a los discípulos su interpretación del hecho, con las palabras que había pronunciado en el bautismo de Jesús.

«Mi Hijo», el Mesías, no igual a Moisés y Elías, sino superior a ellos. Relación única con Dios. Plena comunidad de espíritu/vida con él, luego igual al Padre; se comporta o actúa como el Padre y sus palabras son las de Dios. «El amado», alusión a Gn 22,2, donde se habla de la relación entre Abrahán e Isaac: amor al hijo que va a morir. La voz del Padre refrenda el mensaje propuesto por Jesús en 8,31, donde anunciaba su muerte.

«Escuchadlo»: la revelación no está encerrada en el AT, Dios sigue activo. Es Jesús quien propone lo que es de Dios. El toma el lugar de los antiguos mediadores. Por alusión a Dt 18,15.18, se ve que Jesús encarna también la figura del Profeta definitivo, del segundo Moisés, que hará la nueva alianza.

No se menciona reacción alguna de los discípulos a la nube o a la voz.

7. Y, de pronto, al mirar alrededor, ya no vieron a nadie más que a Jesús solo con ellos:

Cambio repentino: se vuelve a la situación anterior a la experiencia. No hay reacción ni comentario por parte de ellos ni de Jesús. Y, sin embargo, este Jesús es el Hijo de Dios, al único que hay que escuchar (solo).

El peligro ha pasado, no han sido castigados, luego su interpretación estaba equivocada. Deberían rectificar. No dicen nada, porque no han comprendido el sentido de la visión. La continuación del relato confirma la incomprensión que aquí aparece.

Con esto se tienen los fundamentos para la exposición ordenada de la perícopa.

CONCLUSION

De los capítulos precedentes se puede deducir la importancia del sentido figurado en los evangelios y la necesidad de tenerlo en cuenta para encontrar el mensaje que quieren transmitir los evangelistas.

De hecho, si los episodios evangélicos se leen solamente en su sentido primario y superficial, resultan ser una serie de anécdotas sobre la actividad de Jesús, que a menudo resultan increíbles. Piénsese, por ejemplo, en el episodio del endemoniado de Gerasa, donde una banda de espíritus pide permiso a Jesús para meterse en la piara de cerdos, y éstos se precipitan en el mar. No es extraño que, a partir del siglo pasado, muchos estudiosos calificaran estos episodios de leyendas más o menos populares sobre la figura de Jesús, que cobra así un carácter irreal.

Pero aun suponiendo que uno defienda a capa y espada la estricta historicidad de los relatos evangélicos, al fin y al cabo tiene que preguntarse de qué le sirven estos relatos. Puede crear un halo sobrenatural en torno a la figura de Jesús, pero las anécdotas que lee poco le aprovechan para su conducta y no guían su actividad.

Sin embargo, se suele estar de acuerdo en que la obra de los evangelistas pretende dar a conocer la figura y la obra de Jesús con el fin de suscitar la adhesión a él e invitar a un seguimiento que se traduce en una actividad como la suya. Ahora bien: si los episodios de la vida de Jesús relatan solamente

acciones prodigiosas, puede uno preguntarse qué seguimiento es posible y cómo puede el creyente continuar su actividad. Parece claro que un cristiano no puede ir por el mundo haciendo andar a paralíticos, abriendo los ojos a los ciegos o resucitando muertos. Ver en Jesús simplemente a un gran taumaturgo puede suscitar admiración por él, pero no lleva al compromiso que él espera de los suyos.

También hay que considerar que esa visión taumatúrgica de Jesús, nacida de un literalismo historicista, que lo hace inaccesible, lleva a sentimientos de distante adoración. Pero no es ése el tipo de relación que Jesús quiere de los suyos; los evangelistas mismos se encargan de enseñarnos que es la de «amigos» (Lc 12,4; Jn 15,15) y «hermanos» (Jn 20,17), no la de «siervos» o «inferiores». El mismo afirma que el discípulo, al terminar su aprendizaje, estará a la altura de su maestro (Lc 6,40) y que él comunica a los suyos todo lo que ha oído al Padre (Jn 15,15).

Además, si uno se mantiene en la línea del historicismo, debe también preguntarse: ¿Por qué Jesús, si quería demostrar su bondad, no curó a muchos más leprosos o no resucitó a muchos más muertos? O también, ¿de qué sirvió que satisficiese el hambre de una multitud un día, si al día siguiente aquellos hombres no tendrían qué comer? Podría acusarse a Jesús de poca previsión o de crear esperanzas sin futuro.

Por otra parte, en el mismo terreno de la historicidad hay que afrontar otro problema: el de las contradicciones que se dan en el mismo relato según esté contado por uno u otro evangelista. Un ejemplo: en la travesía del mar de Galilea, que sigue al primer episodio de los panes, Marcos afirma que los discípulos, al subir Jesús a la barca, quedaron estupefactos, por no haber entendido el sentido de lo ocurrido (Mc 6,51s: «Su estupor era enorme, pues no habían entendido cuando lo de los panes; es más, su mente había quedado obcecada»). Mateo, en cambio, además de añadir la escena de Pedro que intenta andar sobre el agua, termina el relato con un homenaje a Jesús por parte de los discípulos (Mt 14,33: «Los de la barca se postraron ante él diciendo: "Realmente eres Hijo de Dios"»). ¿Cuál de las dos versiones es la histórica? ¿Es que uno de los evangelistas falsea los hechos?

Algo parecido, pero a mayor escala, puede decirse de la diferencia entre los tres sinópticos y Juan en el punto de la relación de Jesús con el templo de Jerusalén. Los sinópticos ponen un solo viaje de Jesús a la capital y, por tanto, un contacto con el templo limitado al último período de su vida (Mc 11,1-11 par.). Juan pone varias visitas al templo, desde el principio de la vida pública (Jn 2,13-22). Son datos que, históricamente, no pueden concordarse.

Además de las contradicciones entre relatos paralelos, las incongruencias a que lleva la interpretación literal de los evangelios muestran que no puede ser ése su sentido. Recuérdese el caso de la hija de Jairo. A la puerta de la casa una multitud de gente está haciendo luto por la niña muerta; todo el pueblo se ha enterado de la noticia. Jesús resucita a la niña, pero recomienda a los padres que nadie se entere de ello. Históricamente, esta advertencia de Jesús no tiene sentido: ¿cómo podía ocultarse que la niña estaba viva?, ¿qué iban a decir los padres a los que estaban esperando para acompañarla al cementerio?

Ante hechos como éste no quedan más que dos opciones: o pensar que los evangelistas fueron descuidados y no reflexionaban suficientemente sobre lo que escribían, o bien que han puesto adrede esas dificultades para alertar al lector sobre el sentido más profundo que pretendían transmitir.

Por eso, como se ha ido señalando en las notas a pie de página, no faltan autores que en uno u otro episodio vean un sentido figurado o simbólico. Lo que no se ha practicado bastante hasta el presente es el enfoque sistemático de los evangelios sinópticos como obras teológicas, en las que la narración sirve para transmitir un mensaje y la historia está subordinada a la teología. Eso es lo que hemos querido hacer comprender en este volumen.

En realidad, al usar el sentido figurado o simbólico, los evangelistas pretenden precisamente rescatar de la anécdota la figura de Jesús. No importa tanto lo que hiciera un día determinado cuanto el legado que él deja a la humanidad. Si la curación del leproso significa la toma de posición de Jesús contra la marginación sancionada por el sistema religioso, se trasciende la anécdota para describir una actitud de Jesús que *puede y debe ser compartida por todos sus seguidores*. Si el endemoniado geraseno representa a los esclavos en rebelión contra un sistema de poder económico que pone al dinero por encima de la dignidad y libertad del hombre, podemos identificarnos con la propuesta de Jesús. Si el reparto de los panes significa que la solidaridad consigue poner remedio al hambre y crea la abundancia, es una lección que todos podemos y debemos aprender.

Por otra parte, toda teología ha de usar necesariamente un lenguaje figurado o simbólico, pues no se puede hablar de la realidad divina más que con símbolos. Además, una teología expresada en meros conceptos carece de garra: el concepto informa, pero no mueve. El símbolo, en cambio, no sólo transmite un mensaje, sino que lo hace apelando a la experiencia y sensibilidad del oyente. Es decir, el símbolo se dirige y alcanza a la persona entera, inteligencia y sentimiento. Su poder evocador, a menudo impregnado de belleza, que apela a las experiencias de la persona, hace que nunca se agote; es más, a medida que la experiencia personal se hace más profunda o más extensa, el símbolo la acompaña, pues se descubren en él nuevas facetas.

Mucho más expresivo es decir de Jesús que «anda sobre el mar» (Mc 6,48s) que no simplemente que es el hombre de condición divina.

O hablar de un «ciego de nacimiento» (Jn 9,1) que no explicar, cada vez, que se trata de un grupo de miserables que nunca han sabido lo que significa la condición humana.

O decir que las vestiduras de Jesús se pusieron «de un blanco deslumbrador», imposible de conseguir en la tierra (Mc 9,3), que afirmar que aparece en su condición divina.

O representar la vida futura como un fiesta (Mt 25,21) que perderse en elucubraciones sobre la naturaleza de esa vida.

O que la gente «alfombraba el camino con sus mantos» (Mc 1,8) que hablar de que se someten al poder que ellos esperan que ejercerá Jesús.

O decir que la mujer «quiebra el frasco de perfume» (Mc 14,3) en vez de que el seguidor está dispuesto a entregarse hasta el final.

O que del costado de Jesús salen sangre y agua (Jn 19,34) que no afirmar que en la cruz Jesús ha demostrado su amor y lo ha comunicado a los hombres.

O que es «el día octavo» (Jn 20,26) que hablar de la plenitud del tiempo mesiánico.

Además, el símbolo no puede ser adecuadamente traducido en concepto porque éste elimina el carácter «numinoso» del símbolo, es decir, el impacto que causa en el inconsciente.

Es evidente que palabras como «sangre», «agua», «fuego», «esposo/esposa», «luz», «ciego», «jardín/huerto», o muchas acciones o situaciones, llegan mucho más hondo que un mero concepto o idea. Esta carga de poesía y emoción propia del símbolo permite que el que se pone en su sintonía pueda leer un relato evangélico una y otra vez sin experimentar fatiga. No es un artículo de periódico ni un ideario, que, una vez que ha comunicado su información, se descarta.

Sin embargo, el lector de este libro podría hacerse una pregunta: ¿Es posible que los evangelistas hayan hilado tan fino? Hay que responder de diversas maneras:

En primer lugar, el que hace esta pregunta parte de una idea preconcebida: que los evangelistas eran hombres ignorantes y, por tanto, incapaces de escribir una obra con tanta sutileza y finura.

Ahora bien: hay que empezar al revés. Si se quiere dar

un juicio sobre la capacidad de autores como los evangelistas, el punto de partida ha de ser lo que se conoce, que es su obra, no lo que no se conoce, que es su persona. Las obras que escribieron las tenemos delante. Si al analizarlas como se hace con cualquier obra literaria aparece una estructura acabada, un uso apropiado de la metáfora y del símbolo, una referencia constante y atinada al Antiguo Testamento, hay que concluir que los autores eran capaces de hacerlo.

Por supuesto, los evangelios no son obra de un hombre solo (por eso nunca mencionan a su autor); nacen en una comunidad de creyentes que medita sobre lo que Jesús significa para ellos y hace con ellos, y a esa luz interpretan su historia pasada. Es claro que hay un hombre de genio que reúne y redacta esas aportaciones, las estructura y les da unidad; pero la obra refleja la experiencia de una comunidad que incluye individuos con diferentes sensibilidades, grados de cultura, etc.

Además, los evangelios no surgen en un desierto; al contrario, se escriben en un ambiente culto, tanto por lo que respecta al mundo judío como al mundo pagano, que se les transmitía a través de la lengua griega. Eran siglos de literatura refinada en hebreo y en griego. Nada tiene de extraño que, aunque los evangelistas se expresen en una lengua cercana a la popular de su tiempo, conozcan y utilicen las técnicas literarias. Por otra parte, también su auditorio estaba acostumbrado al estilo que ellos usan, más simbólico que conceptual.

Hemos visto que la expresión figurada o simbólica tenía sus raíces en la cultura heredada o ambiente y que los evangelistas adaptan o crean los símbolos que necesitan para expresar su mensaje. Pero además de esto se encuentra una coherencia perfecta entre los símbolos usados, no aparecen contradicciones ni inconsecuencias. Los evangelistas recuerdan perfectamente lo que han dicho y tienen presente lo que van a decir. En cualquier punto del evangelio pueden encontrarse alusiones a pasajes cercanos o distantes, que completan el sentido o proponen matices; otras veces, la misma realidad o actitud se formula de diferentes maneras a lo largo de un evangelio. Todo esto prueba no sólo el cuidado, sino también la capacidad del hombre que lo escribió.

También la extraordinaria precisión de lenguaje de que hacen gala los evangelistas es el resultado de una experiencia espiritual profunda en ellos y en la comunidad que los rodeaba. Quien tiene una experiencia fuerte y clara sabe muy bien si lo que dice corresponde o no a lo que siente; no se equivoca. Se puede comparar en eso a un técnico competente en cualquier materia: un buen mecánico nunca confundirá una pieza con otra ni un buen químico un elemento o una reacción con otros. Su saber le impide el error, incluso sin pensarlo. Lo mismo pasa con los autores de los evangelios.

Por otra parte, la experiencia que ellos poseen no es un mero saber intelectual, sino una adhesión y compromiso que hunden sus raíces en lo profundo del espíritu y del sentimiento. Cuando un hombre está poseído de una experiencia vital de esa calidad, encuentra resonancias de ella en todo lo que lo rodea, y su lenguaje se carga de símbolos para expresar la riqueza de su experiencia. No es de extrañar, por tanto, la abundancia de figuras en la obra de los evangelistas; ellos y sus comunidades van encontrando en su ambiente ecos de lo que para ellos significan la persona y la actividad de Jesús, y así expresan su experiencia de él y retratan su figura.

Queda aún una cuestión: La fe cristiana rebasa la mera historia, pero no puede prescindir de ella. ¿Hasta qué punto son entonces históricos los evangelios? A esta pregunta queremos responder en un volumen próximo.

INDICE DE AUTORES

El título de la obra se encuentra al completo en la primera de las citas de cada autor. Se cita el número de la página donde aparece, ordinariamente en nota a pie.

Abrahams, I., 82
Alonso Schökel, L.-Sicre, **J. L.**, *Profetas,* 157, 162
Angel, G. D. T., 31
Auneau, J., y otros, 12, 82
Balz, H., 194
Barret, C. K., 190
Beaude, P. M., 13
Bietenhard, H., 161
Bloch, R., 12
Boobyer, G. H., 49
Brauman, G.-Brown, C., 158
Bravo Gallardo, C., 95, 97, 104
Brown, C., *Kheir,* 34
—, *Phôs,* 75, 77
—, *Psykhê,* 139, 141
Brown, R. E., 12
Bultmann, R., *Teología,* 131
—, *Die Geschichte,* 175
Busch, F., 198
Cadbury, H. J., 33
Camacho, F., 151
Carmignac, J., 151
Daube, D., 12
Delorme, J., 176
DNTT *The New International Dictionary of New Testament Theology,* edited by C. Brown, translated, with additions and revisions from the German *Theologisches Begriffslexikon zum NT,* Exeter, 1978
Dodd, C. H., 13
Doeve, J. W., 12
Dreyfus, P., 13
Ebel, G., 36
Eichrodt, W., 136
Ellis, E. E., 12
Equipo «Cahiers Évangile», **14**
Farrer, A., 176-177
Fitzmyer, J. A., 13
Foerster, W., *Oros,* 60, 62
—, *Exousía,* 155, 195
Freed, E. D., 13
Galizzi, M., 104, 105
Gnilka, J., 98, 103, 104
González Faus, J. I., *La humanidad nueva,* 14
—, *Clamor,* 14
Grupo de Entrevernes, 14

Gundry, R. H., 13
Hamilton, N. Q., 211
Heil, J. P., 104
Johnson, A. R., 33
Kamlah, E., 138
Kittel, G., 157
Klappert, B., 148
Köster, H., 94
Kuby, A., 103
Lambrecht, J., 175-176
Lauterbach, J. Z., 12
Le Déaut, R., 12
Lehrman, S. M., 12
Léon-Dufour, X., 14
Lightfoot, R. H., 103
Lindars, B., 13
Lüderitz, G., 60, 61
Mateos, J., *Los Doce,* 27, 28, 38, 42, 43, 44, 45, 61, 104, 131, 173, 183, 184, 208, 210
—, *Marcos 13,* 143
Mateos, J.-Barreto, J., *Juan,* 21, 22, 23, 25, 29, 30, 37, 43, 46, 50, 54, 114, 115, 116, 117, 135, 148, 186, 189, 198, 199, 201
—, *Vocabulario,* 19, 117, 168
Mateos, J.-Camacho, F., 19, 144
McConnell, R. S., 13
Metzger, B. M., 13
Meye, R. P., 103
Michel, O., 43
Miller, M. P., 12
Moule, C. F. D., 13
Oepke, A., 63
O'Rourke, J., 13
Peláez del Rosal, J., 15
Perrot, C., 12
Pesch, R., *Der Gottessohn,* 13
—, *Berufung,* 46
—, *Marco,* 104
—, *Das Abendmahl,* 131
—, *Naherwartungen,* 176
Pronzato, A., 95, 102, 104, 192
Proulx, P.-Alonso Schökel, L., 71
Quell, G., 146
Rad, G. von, *Ouranós,* 59
—, *Basileus,* 148
Richardson, A., *The Miracle Stories,* 15, 104
—, *The Feeding,* 103, 104, 177
Sandmel, S., 176
Schmauch, W., 184
Schmid, J., 102
Schmidt, K. L., 150
Schmitz, E. D., *Téssares,* 84
—, *Hepta,* 87
Schrage, W., 103
Schweizer, E., 130, 131
Seebass, H., 133
Seeligmann, I. L., 12
Seesemann, H., 74
Segbroek, F. van, 13
Smit Sibinga, J., 176
Schnellbächer, E. L., 211
Stendahl, K., 12
Stock, K., 61, 104, 210
Strack, H. L.-Billerbeck, P., 100, 142, 149
Swete, H. B., 106
Tagawa, K., 175
Taylor, V., 184, 192
Traub, H., 60
Trocmé, E., 175
TWNT = *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* ed. por G. Kittel, Stuttgart, 1933-1979.
Vaganay, L., 82
Van Cangh, J.-M., 13
Vannoye, A., 211
Vermès, G., 12
Warusfel, A., 82
Wibbing, S., 130
Wright, A., 12
Wuellner, W. H., 48, 49

INDICE DE CITAS BIBLICAS

ANTIGUO TESTAMENTO

Génesis

1,16: 143
2,7: 123, 139
2,10ss: 84
2,21: 132
4,15: 87
6-8: 65
7,1: 38
7,4: 84
7,8: 84
7,11: 58
8,1: 137
8,6: 84
9,13ss: 63
10: 88
11,5.7: 58
15,13: 85
15,17: 68
18,2: 83
18,5: 135
19,2: 146
19,24: 58, 67
22,2: 223
24,3.7: 58
24,11-20: 64
25,20: 84
28,17-19: 39
29,13-30,24: 90
41,2,: 132
46,27: 88
49,2.5: 59
49,28: 90

Éxodo

6,6: 33
7,4: 34
7,5s: 64
9,3: 34
9,24: 67
10,21s: 80
12,11-48: 198
12,14-20: 30
12,15-19: 30
12,34-39: 30
13,3: 60
13,21s: 63, 75
13,22: 68
14s: 65
14,19ss: 63
15,16: 117, 213
16,31: 39
16,35: 85
18,20: 36

19: 70
19,8: 213
19,10s.16: 212
20: 212
21,23: 139
23,25: 64
24: 70
24,1-2.9.12: 62
24,3.7: 213
24,4: 90
24,18: 84
24,9-11: 60
24,15-17: 212, 217
24,17: 68
28,21: 90
31,18: 213
32,8: 35
32,15: 213
33,9s: 63
34,1.4: 213
34,3: 62
34,34 LXX: 185
34,35: 220

Levítico

1,7ss: 67
2,11: 30
3,5: 67
5,3: 94
6,9ss: 67
6,17: 30
7,13: 30
9,23: 68
10,2: 67
13,45ss: 94
13,52: 67
14,1-32: 95
15,25: 100
15,26s: 100
16,12: 67
16,19: 87
23,5: 198
23,34: 87

Números

1,33: 132
5,2: 94
6,6: 139
11,1: 67
11,16:
14,14: 63, 68
22,22: 161
22,32: 161
24,7: 64
31,32: 67
32,13: 185

Deuteronomio

2,14: 120
2,14-16: 185
4,7: 117
4,12.15.33: 68
4,24: 68
4,34: 33
4,36: 58
7,7s: 117
8,2: 35, 51, 85
8,7: 64
8,15: 64
9,3: 68
10,15: 117
11,11: 64
11,26: 36
14,8: 132
15,9: 32
16,3: 30
18,15.18: 223
18,18: 13
21,23: 130
25,2: 142
26,15: 58

28,54.56: 32
29: 70
30: 70
30,15s: 36
30,17: 36
31,25: 63
32,4: 126
32,6: 117, 213
32,8: 88
33,13: 59

Josué

3-4: 29, 186
4,3ss: 90
5,6: 185
19,1-22,21: 90
24: 70

Jueces

5,4s: 63
6,21: 68
14,6: 138
15,19: 137
16,21: 98
18,2: 142
19,5: 135
20,16: 88

1 Samuel

5,6: 34
7,13: 34
15,26-28: 20
16,13: 138
18,1: 139
20,16: 39
21,1-10: 39
29,4: 161
30,11s: 64
31,10.12: 130

2 Samuel

1,12: 39
3,34: 98
12,20: 39
22,8: 58
24,1: 162
24,14: 155

1 Reyes

2,3: 35
8,10s: 63
8,12: 58
8,58: 35
11,1-13: 14
11,23: 161
11,25: 161
11,29-32: 20
12,16: 39
13,2: 39
17: 64
17,8-24: 124
18,4: 85
18,13: 86
18,38: 68
18,31: 90
18,41-45: 64
19,10.12.14: 68
19,11ss: 68
19,19s: 21
20,23: 109
21,7: 135
21,27: 132

2 Reyes

1,2.3.6.16: 165
1,8: 68
1,10: 67
1,10.12.14: 69

1,10.12: 68
1,12: 67
2,1-15: 21
2,3: 109
2,7: 86
2,11: 59
2,14s: 21
4,32-37: 124
4,42-44: 186
7,2.19: 58
9,12: 22
19,14: 58
25,7: 98

1 Crónicas

21,1: 162
29,12: 155

2 Crónicas

6,60-80: 90
25,13: 141

Nehemías

3,1.32: 119
12,28: 141

1 Macabeos

1,36: 162
10,38: 155

Isaías

1,5: 135
2,4s: 76
4,5: 63, **68**
5,25: 130
6,1-4: 68
6,3: 83
6,5: 148
6,6: 67
6,9: 18, **19**
6,10: 137
8,5-8: 65
8,6s: 121
9,1: 78, **80**
9,7: 148
11,2: 138
11,12: 84
19,1: 78
23,15: 87
24,23: 148
30,26: 87
33,14: 68
34,5: 59
35,5s: 19, **184, 193**
40,6: 133
40,42: 58
41,21: 148
42,6: 76, 78, 80
42,6s: 19
42,16: 76
42,18: 19
44,3: 65, 137
44,6: 148
44,24: 58
45,12: 58
48,13: 33
49,6: 76
49,9: 80
49,14-26: **70**
51,4: 77
51,16: 34
52,7: 148
53,1: 33
53,6: 56
54: 77
54,5s: 114

56,7: 39
58,10: 77
59,9: 80
60,1-3: 78
60,2s: 76
60,19s: 75, 76
62: 70
62,5: 115
63,19: 58
64,7: 123
66,15ss: 68
66,23: 133
66,24: 68

Jeremías

2: 212
2,2: 114
2.6: 115
2,16: 141
3,6.23: 60
5,4: 35
5,20-23: 18
6,16: 36
14: 64
15,8s: 81
16,15: 48
16,16: 48
16,19: 48
22,15b-17 LXX: 187
23,5: 148
23,29: 68
25,5: 36
25,10 LXX: 73
25,11: 88
26,23: 141
31,31-34: 70
31,32: 26, 103, 184
33,10s: 72
33,14-22: 70
46,18: 148
48,15: 148
49,36: 84
51,5: 111
51,57: 148

Ezequiel

1,1: 58
1,5: 84
1,11: 130
1,14: 63
1,27: 68
2,2: 138
3,11: 141
10,3s: 63
11,23: 197, **198**
12,2: 18
12,13: 48
16: 70, 212
16,8: 114
16,15: 115
19,8s: 48
23,15: 141
26,19s: 65
26,23: 141
26,25ss: 65
34,4 LXX: **183**
34,24: 148
36,20-32: 70
37,1-14: 120
37,6.8: 132
37,8.10: 137
37,9: 84
37,24: 148
38,22: 68
39,6: 68
39,29: 66
43,1-11: 49
47,1-5: 49
47,1-12 LXX: 182
47,8s: 49
47,1-10: 49, 182
47,1-12: 182, 183

Daniel

2,22: 75
4,33: 157
5,18: 157
7: 51
7,10: 68
7,13: 64
7,13s: 156
7,27: 156
8,8: 84
10,6: 130

Oseas

2,4: 115
2,4ss: 212
2,16: 51, 115
2,18: 114
4,1-2: 187
4,13: 60
6,2: 82, 83, 212
9,10: 116

Jonás

2,3ss: 65

Joel

1,12: 142
2,1s: 158
2,30: 68
3,1s: 66
3,5 LXX: 184
4,14s: 158

Amós

1,4.7: 67
4,13: 137
5,18: 157, 158
7,14: 142
8,9s: 80

Miqueas

5,1ss: 148
5,6: 142

Habacuc

1,6ss: 48
3,4: 75

Sofonías

3,14: 213

Zacarías

2,10: 84
3,1s: 162
4,10: 87
6,5: 84
9,9: 213
10,2-3 LXX: 120
12,10: 66
13,1s: 65
14: 198
14,2-4 LXX: 197
14,3: 198
14,4: 62
14,7: 157
14,9: 148

Malaquías

2,8: 35
4,1: 68

Salmos

1: 36
4,7: 75
11,4: 142
16,11: 36
17: 149
17,5-9: 149
17,21: 149
17,22: 149
17,24: 149
17,25: 149
17,26.31: 149
17,30: 149
17,32: 149
17,34.1: 149
17,34.37: 149
17,42: 149
17,44: 149
18: 63
18,5s: 65
18,22: 36
25,10: 35
27,1: 75
27,11: 36
34,3: 140
38,11: 135
44,3: 75
47,8: 148
49,16: 140
49,20: 76
50,3: 68
54,3: 133
63,2: 133
67,3: 35
67,6 (66,6 LXX): 97
69,3: 65
72,4: 117, 213
74,15: 64
77,18: 63
78,14: 63
78,15s: 64
78,39: 133
79,11: 98
86,11: 36
88,4: 140
89,3: 59
89,16: 75
89,23: 142
90,10: 87
93,1: 148
95,10: 185
96,10: 148
97,1: 148
97,11: 76
99,1: 148
99,7: 63
104,2: 58, 75
104,3: 63
104,4: 68
106,26: 140
107,18: 140
109,6: 161
110,1: 211
112,4: 76
113,5s: 58
119,105: 36, 76
145,16: 34
145,17: 35
146,7: 98
148,4-6: 58
149,2: 141

Cantar de los Cantares

1,2: 74, 213
1,3 LXX: 73
1,12: 72
7,6: 72
7,10: 74, 213
8,2: 74, 213

Lamentaciones

1,21: 158

Proverbios

1,8: 141
2,1: 141
2,12.20: **36**
3,10: 87
3,17: 36
4,11: 36
4,18: 76
4,18s: 36, 77
4,19: 75
5,6: 36
6,23: 76
8,13: 36
8,20: 36
11,25 LXX: 33
13,9: 76
22,9: 33
23,6: 32
26,16: 88
28,22: 32

Job

1-2: 162
1,6: 162
1,6-12: 163
1,8: 162
1,9: 162
2,1: 162
2,1-7: 163
9,8: 184
10,9: 123
26,5s: 65
26,11: 58
34,15: 133

Eclesiástico

3,8: 141
3,19.21: **137**
6,26: 36
14,10: 32
14,18: 133
48,1.3.9: 69

Tobías

4,7.17: 32

Sabiduría

2,24: 162, 163
7,10: 76
7,26: 76
9,15: 130
18,4: 78

NUEVO TESTAMENTO

Mateo

1,2-16: 88
1,20.24: 113
2,2: 150
3,1: 51
3,2: 59
3,4: 69
3,10.12: **68**
3,11: 68
3,12: 69
4,1-11: 83
4,2: 85
4,8: 62, 166
4,8-10: 166
4,16: 78, 80
5,1s: 61
5,3: 59, 138
5,3-10: 89, 188
5,8: 136
5,12 par.: 59
5,14: 78
5,15: 42, 78
5,16: 59
5,32: 113
5,37: 168
5,45: 59
6,1.9: 59
6,20 par.: **59**
6,6: 59
6,13: 168
6,19: 33
6,22s: 32, 132
6,23 par.: 80
6,24: 33
7,24ss: 42
7,19: 69
8,2-4: 93
8,5-13 par.: 112
8,11: 113
8,12: 80, 142
9,2-8: 125
9,14-17: 71
9,18: 34
9,18-26: 99
9,32s: 19
10,1ss: 91
10,6: 39
10,12: 42
10,24s: 146
10,28 par.: 132
10,37s: 144
11,5: 19
11,19: 74
11,29: 136
12,9 par.: 146
12,9-14: 95
12,22: 19

12,25: 42
12,28: 60
12,43ss par.: **89**
13,1: 47
13,12: 69
13,15: 137
13,28.39: 167
13,33: 30, 31
14,13-21: 179
14,22-23: 104
14,23: 62
14,33: 226
15,14: 19
15,18s par.: 137
15,21-28: 124, 200
15,24: 39
15,32-39: 179
15,33: 53
16,11s: 31
16,17: 134
16,22s: 167
17,1: 86
17,2: 77
17,5: 64, 77
17,6: 64
17,14-20: 125
18,1-5: 104
18,8: 33, 34
18,8s: 69
18,9: 33
18,25.27: 146
19,13.15: 34
20,29-34: 106
21,9: 22
21,29: 146
21,31.43: 60
22,1-14 par.: 71
22,13: 80
22,14: 144
23,9: 82
24,48: 137
25,1-13: 71
25,19: 146
25,21: 229
25,41: 69
26,6: 28
26,6-13: 73, **112**
26,7.12: 72
26,12: 132
26,28: 61
27,10: 146
27,11 par.: 150
27,29 par.: 150
27,37 par.: 150
27,52: 132
27,63: 146
28,3: 78
28,16: 62, 91

Marcos

1,1: 107
1,2: 52
1,3 par.: 146
1,4 par.: 50
1,4.12.13: 52
1,7 par.: 71
1,8 par.: 65, 229
1,10: 157
1,10.12: 173
1,12s par.: 50, 51, **163**
1,13: 85
1,14: 94, 166
1,14s: 49
1,15-19: 110
1,16: 44, 48, 49
1,16s: 49
1,16-20: 46
1,16-21a: 46, 183
1,17: 48, 49, 182
1,17 par.: 45, 47
1,19: 44
1,21b-28: 96, 169, **170, 177,** 178, 191
1,22: 172, 191
1,22ss: 166
1,23: 170, 174, 177, **190**
1,23.24: 172

1,24: 164, **171**
1,25: 171, **179,** 192, 218
1,26: 126
1,27: 191
1,27a: 172, 178
1,27b: 172
1,29: 42
1,29-31: 70
1,30s: 42
1,30: 52
1,31: 23, 70
1,32: 52, 174
1,32.34: 174
1,32-34: 94, **165**
1,33: 27
1,34: 164
1,35: 52, 53
1,37: 52, 164
1,39: 94, 96, 206
1,39-45 par.: 93, 101, 178, 190, 206
1,40: 206
1,41: 52, 94, 95
1,43: 190
1,44: 207
1,45: 27, 53
2,1: 39, 42, 178
2,1-13: 46, 125, 156, 178, 204
2,2: 39, 189
2,3: 85, 188, 191
2,4: 40, 178, 189
2,4.9.11.12: 204
2,5: 156, 191
2,5.7.9.10: 204
2,6: 27, 40
2,8: 137, 138
2,10: 156, 157
2,11: 42
2,11s: 156
2,13: 46
2,14: 38
2,15: 41, 42
2,15-17: 204
2,15.16.17: 204
2,17: 183
2,18-20 par.: 74
2,19 par.: 71, **142**
2,19.20: 200
2,22 par.: 74
2,23ss: 96
2,24: 155
2,26 par.: 39
1,27: 178
3,1ss: 34, 178
3,1-7a: 49, 95, **101, 176, 178,** 191
3,1-7a par.: 95
3,4: 192
3,5: 95, 137
3,6: 52, 192
3,6-7a: 40, 47, 101
3,7b-8: 49, 182
3,7-12: 94, 182, **183**
3,10: 100
3,11: 164
3,11s: 173
3,13: 49, 61
3,13ss: 61, 91
3,13-15: 106, 184, 188
3,13-19: 40, 41, 45, 104
3,14: 41, 49
3,16s: 208, 219
3,20: 39, 40, 41, 42
3,22: 165
3,23ss par.: 164
3,25: 43
3,27 par.: 165
3,35: 106
3,31-35: 45
4,1: 44, 47
4,3: 109
4,10: 106, 208
4,11: 208
4,12: 18, 209
4,15: par.: 109, 166
4,34: 207, 219
4,35: 193
4,35-5,1 par.: 45, 178, 192

4,36: 44
4,37: 192
4,38: 44
4,39: 178, 192, 218
5,1: 45
5,2ss: 173, 177, 205
5,2.8.12: 124
5,2.15s: 174
5,2-20: 124
5,2-20 par.: 97, 177, 202
5,3.4.5: 97
5,4: 98
5,5.11: 62
5,7: 98, 170, 177
5,8: 99
5,9: 98, 178
5,10: 98
5,13: 91
5,14: 27
5,15: 98
5,15.16.18: 124
5,15-17: 27
5,19: 42, 97
5,21-24a: 99, 200
5,21-6,1a par.: 99
5,22: 101, 205
5,23: 34, 124, 200, 209
5,24b-34 par.: 99, 100
5,25: 99, 179
5,24b-34: 179
5,27.28.30: 23
5,27.29: 23
5,29: 100
5,35: 124, 200, 209
5,35.36.38: 205
5,35-43: 200
5,35-6,1a: 99
5,37: 208, 209
5,38: 42
5,39.40.41: 124, 200, 209
5,40: 205
5,41: 23, 101, 103, 108, 126
5,41.42: 200
5,42: 99, 101, 179
6,1b-6: 109
6,4: 42, 43, 109
6,5: 23, 34
6,6: 126, 127
6,6b: 27
6,7ss: 41
6,10: 43
6,11: 106, 207
6,14-29: 205
6,16-22: 205
6,22-27: 205
6,31.32: 53, 208
6,33: 28
6,35 par.: 53, 193
6,35-46: 26, 179, 193
6,38 par.: 86
6,41.44: 188
6,43 par.: 91, 188, 193
6,44 par.: 86, 89
6,45: 44, 45, 47
6,45-52: 104
6,46: 62
6,47-53: 184, 205
6,48: 228
6,48.49: 184
6,51s: 26, 226
6,52: 62, 137
6,53: 45
6,54-56: 94
6,56: 23, 27, 28
6,56 par.: 23
7,17: 39, 40, 41, 42
7,18: 41
7,24: 43
7,24ss: 173
7,24-31 par.: 124, 173, 202, 209
7,24-31: 124
7,25: 124, 202, 209
7,26: 202
7,26.29: 209
7,26.29.30: 124, 202
7,27: 202
7,27.29: 124

7,28: 202
7,30: 42, 124, 202
7,31: 193
7,31-37: 102
7,32: 23, 34, 52, 102, 179, 193
7,32-37: 102, 179, 193
7,33: 102, 205, 208
7,34: 103, 108
7,35: 102, 205
7,37: 103, 193
8,1-9: 179, 193
8,2: 83
8,3: 42, 193
8,4: 53, 193
8,5 par.: 89
8,8.20: 193
8,9 par.: 85
8,9.20: 188
8,10: 44
8,10.22a: 45
8,12: 139
8,15: 31
8,17: 137
8,17s: 18
8,17-21: 26
8,18: 103, 206
8,19: 193
8,19-21: 26
8,20: 85
8,22b: 52, 102
8,22b-26: 102, 106, 179, 194
8,23: 23, 25, 26, 34, 102, 179, 206
8,23.26: 25
8,23-24.25: 103
8,22b.23.26:
8,24: 209
8,25: 102, 205
8,26: 25, 41, 42, 194
8,27: 27, 37
8,27.29: 103
8,27-30: 45
8,29: 107
8,30: 107, 218
8,31 par.: 83, 188, 218
8,32: 218
8,33: 26, 52, 107, 172
8,34: 24, 105, 209
8,35 par.: 140, 141, 219
9,2: 86, 208, 209
9,2-8 par.: 184, 218
9,2-13: 212
9,3: 77, 210
9,3 par.: 62
9,3: 229
9,7 par.: 63
9,11: 173
9,14: 125, 173
9,14-29 par.: 66, 125, 173
9,15-18: 125
9,18.28: 107
9,22: 66, 70
9,25: 125, 126
9,26: 126
9,27 par.: 23
9,27: 126
9,28: 39, 40, 41, 42, 208
9,31: 188
9,33: 43
9,33b: 106
9,33b.34: 37
9,33b-37 par.: 104
9,34: 104, 107, 108
9,34s: 107
9,35: 41, 105
9,35b: 105
9,36: 104, 105, 106
9,37: 105, 106
9,38s: 107
9,39: 210
9,43: 33
9,43.45.47: 69
9,45: 34
9,47: 33
10,2: 113
10,8 par.: 133
10,13s: 107
10,14: 209

10,16: 34
10,17s: 144
10,21: 59
10,23-27: 107
10,29s: 43
10,32: 37
10,32-34: 107, 206
10,32.52: 37
10,33-34 par.: 188
10,35-37: 107
10,36: 108
10,37: 24, 108
10,37.41: 108
10,38: 24
10,38s: 65
10,41: 107
10,42ss: 108
10,45: 24, 140
10,46: 37
10,46a: 108
10,46b: 108, 109
10,46b-52 par.: 106, **206**
10,47: 108
10,47.48: 110
10,48: 108
10,50: 23
10,51: 103, 108
10,52: 24
11,1: 28, 62, 179, **194, 196, 197**
11,1-11 par.: 227
11,2: 25, 26, 179
11,8 par.: 22, 37
11,10: 22, 107
11,12-14.20-25: 110
11,16: 52
11,17 par.: 39, 197
11,19: 26
11,23: 62
11,25: 59
11,30 par.: 59
12,1 par.: 146
12,9 par.: 146
12,12: 52
12,30: 111
12,35-37 par.: 81, 107
12,36 par.: 146, 197, **211**
12,38s: 104
12,40 par.: 43
12,41s: 110
12,41-44 par.: **110**
12,44: 111
13: 175, 176, **195**
13,1-6: 176
13,3: 62, 196, **197, 208**
13,9: 207
13,10: 46
13,20: 133, 146
13,26 par.: 64
13,33: 179, 195
14,1s: 52
14,3: 28, 229
14,3.4.8: 72
14,3-9 par.: 73, **111, 112**
14,4: 28
14,9: 46
14,13: 26
14,13.16: 27
14,15s: 180
14,25 par.: 73
14,26: 62, 180, **195, 197**
14,27-31: 195
14,30 par.: 83
14,32: 180, 195
14,33: 208, 209
14,36: 103
14,38 par.: 133
14,46: 210
14,51s: 210, 211
14,52: 211
14,62 par.: 64, 197, **211**
14,66-72 par.: 83, 188
15,2 par.: 150
15,2.9.12.18.26: 150
15,21: 209
15,32: 150
15,33 par.: 80
15,34: 103
15,39: 46
15,46: **210**
16,5: **210**

Lucas

1,15: 74
1,17: 69
1,27.69: **39**
1,33: 39
1,51: 33
1,79: 80
2,4: 39
2,32: 78
3,3: 51
3,9: 68
3,23-38: 88
3,16.17: 68
4,1-13: 83
4,2: 85
4,5: 166
4,5-8: 166
4,42: 52
5,1: 45
5,12-16: 93
5,16: 53
5,17-26: 125
5,21: 82
5,39: 74
5,33-39: 71
6,6-11: 95
6,12: 61
6,13ss: 91
6,40: 226
7,2.7.10: 112
7,2-10: 112
7,6: 178
7,11-17: 124
7,33: 74
7,36-50: 112
7,37s: 73
7,37.38.46: 72
8,2: 89
8,29: 53
8,40-56: 99
9,5-19,46: **37**
9,10-17: **179, 193**
9,28: 89
9,29: 77
9,30s: 77, 221
9,34: 64
9,37-43a: 125
9,45: 69
9,46-48: 104
10,1: 89, 188
10,20 par.: 59
11,13: 59
11,14: 19
11,34.36: 132
12,1: 31
12,4: 226
12,36.46: 146
12,49s: 69
12,50: 65
13,8: 146
13,10: 188
13,10ss: 167
13,10-17: 188
13,11.16: 167
13,13: 34
13,16: 188
13,21: 30, 31
13,31-35: 37
14,26: 143
15,18.21: 59
16,3-5.8: 146
18,35-43: 107
21,1-4: 110
23,3.37s: 150
23,46: 34
24,4: 78

Juan

1,4: 19, 78, 81
1,5: 54, 79, 81, 120
1,7: 81
1,14: 73, 79, 135, **217**
1,27: 71

1,28: 29
1,30: 71
1,45-51: **116**
1,47: 117
1,48: 116
1,51: 117
1,54: 117
2,1: 72, 114, 117
2,1-11: 74, 113, 180, **212**
2,1.3.5: 113
2,1.19-21: 83
2,2: 114
2,3: 72
2,4: 72, 74
2,4-6: 86
2,6: 86, 91
2,8s: 180
2,8: 190
2,13: 86, 180, 189, **198**
2,13-22: 227
2,14s: 119
2,16: 39, 119, 168
2,19: 131
2,21: 131
3,2: 79
3,5: 66
3,6: 135
3,14: 160
3,16: 135, 141
3,19: 79
3,19-21: 19
3,21: 79
3,29: 71, 72, **73**
3,30: 72
4,4-30: 114
4,6.14: 66
4,11: 190
4,12: 66
4,14: 66, 83
4,17s: 115
4,22: 21
4,40.43: 83
4,46b.47: 201
4,46b-54: 201
4,49: 201
4,50.53: 201
4,51: 201
4,52: 88
4,53: 201
5: 199
5,1: 86, 181
5,1-9a: 118, 180
5,2: 119
5,3: 19, 81, 119, **180**
5,4: 120
5,5: 185
5,7: 67, 121, 122
5,14: 121
5,27: 142
5,31-47: 181
5,33: 81
5,44: 82
5,46: 199
6: 181, 199
6,1: 45, 46, 61, **181, 185, 199**
6,1-14: 179, 193
6,1-15: 186
6,3: 61
6,4: 46, 61, 86, **180, 198**
6,9: 89, 186
6,9.13: 206
6,13: 186
6,14: 14, 186
6,15: 61
6,15b-21: 104
6,17: 54
6,19: 91
6,33: 86
6,39.40.44.54: **159**
6,39s: 160
6,67ss: 91
6,71: 91
7,1: 86
7,7: 168
7,13: 153, 216
7,26s: 153
7,37s: 159
7,37-39: 66, 159

7,38b: 159
7,39: 66
7,39a: 159
7,39b: 159
8,12: 79, 81
8,23: 152
8,32: 154
8,44: 54, 81, 168
8,54b-55a: 187
9,1: 82, 228
9,1ss: 19, 121
9,1-12: 121
9,3: 121, 122
9,4: 79, 122
9,5: 79
9,6: 123
9,7: 66
9,8: 122
9,22: 153
9,34b: 186
10,1ss: 119
10,10s: 153
10,11: 140, 141
10,17: 23
10,23: 119
10,29: 34
10,29-39: 29
10,30: 82
10,40: 29, 185
10,40-42: 29
11,1: 29
11,3: 118
11,5: 118
11,6: 83
11,9s: 79
11,11: 118
11,18: 29, 91
11,24: 159
11,25s: 159
11,35: 81
11,39: 73
11,40: 30
11,52: 188
11,55: 86, 180, 198
12,1: 29, 30, **86**
12,1-8: 73, **112**
12,2: 73
12,3: 73
12,3.5: 72
12,24: 81
12,25: 140
12,31s: 160
12,32: 153
12,34: 153
12,34-37: 81
12,35: 54, 81
12,36: 79, 142
12,38: 33
12,40: 19, 81
12,46: 79, 81
12,48: 159
13,3: 23
13,4.5: 25
13,12: 23
13,13: 147
13,23s: 117
13,23-25: 116
13,23ss: 117
13,30: 79
13,37: 140
13,38: 83
14,1-6: 37
14,2s: 43
14,6: 37
14,30: 153, 199
14,31: 181, 199
15,15: 147, 226
15,16: 69,
15,17: 181
16,11: 153
17,2: 133
17,3: 82
17,11: 54
17,11.21-23: 82
17,12: 142
17,14: 53, 152
17,15: 54, 168
17,17: 152

17,22s: 188
18,5s: 117
18,11: 152
18,17.25.27: 83
18,33: 151
18,33.37.39: 150
18,34s: 151
18,36: 151
18,37: 152
19,3.14s.21: 150
19,7ss: 72
19,14-16a: 88
19,19: 21
19,22: 86
19,23: 21, 85
19,23s: 22
19,25: 114, 115, **116, 118**
19,26: 115, 117, **118**
19,26s: 118
19,28-30: 86
19,30: 160
19,31: 86, 160
19,34: 66, 72, **86, 160, 229**
20,1-10: 206
20,2: 117
20,2-10: 117
20,7.20ss: 117
20,11-18: 72, 114, 115
20,13: 115
20,15: 115, 146
20,17: 226
20,19: 90
20,24: 91
20,26: 89, 188, 229
21,1: 46, 50, 89
21,1-14: 50
21,2: 72, 116, 117, **194**
21,3: 79
21,7: 25
21,7.20ss: 117
21,11: 189
21,15-17: 83
21,15-18: 188
21,24: 91, 118

Hechos

1,3: 85
1,9: 78
2,1-4: 86
2,3: 69
2,17: 133
6,3: 89
16,16.19: 146

Romanos

6,6: 132
6,12: 132
6,19: 134
7,5: 134
7,24: 132
8,6: 134
8,23: 132
9,13: 144
12,1: 132

1 Corintios

1,26: 134
8,4.6: 82
15,35-44: 131
15,39: 133
15,44.46: 131
15,50: 131, 134

2 Corintios

1,17: 134
8,2: 33

Gálatas

4,13: 133
5,13: 134

5,16ss: **134**
5,17: **134**

Efesios

2,2: 142
5,8: 142
6,5.9: 146

Filipenses

4,7: 137

Colosenses

2,23: 134

2 Tesalonicenses

2,3: 142

1 Timoteo

6,15s: 141

Apocalipsis

14,10: 70
19,20s: 70
20,10: 70
20,14: 70
21,6: 66
22,1.17: 66